I



فهرس الرسائل للمولى احمد بن كمال الوزير

شرح الروح واللوح والعرش والقلم للعلامة ابن كمال الوزير	متن اصول الفقه لامام الحرمين ابي المعالي عبد الملك الجويني	
٤٢ كتاب لسان الالفاظ كشف الالحاظ في معاني الالفاظ الفقهية	٤٦ كتاب شرح الالفاظ المتداولة في اصطلاح الحكماء والمتكلمين للشيخ الامام العلامة علي بن يوسف الايدي	صحيفة ٤٨
رسالة الكلمة في تحقيق تعريب الكلمة الاعجمية لابن كمال الوزير	رسالة النسبة في تحقيق معنى الجن والانس لابن كمال الوزير ٦٩	

رسالة في ذكر الموت لابن كمال السلطاني الوزير	قصيدة من في ذكر الاسماء واللباس والطعم والحوامل لفخر علامه الخوارزمي
رسالة على غلط السلف والنسب الجاهل لابن كمال الوزير	رسالة في بيان الهيكل والعقل الى الروح المحسوس ٨٥
متن العقائد للعلامة النسفي 86	رسالة العطس في تحقيق لابن كمال الوزير

رساله في ان القرآن كلام القديم لابن كمال الوزير	رساله في المعجزه لابن كمال الوزير
رساله في الحمد والرحيم لاهل الرحم والحمد لابن كمال الوزير	رساله في مسئله خلق القرآن لابن كمال الوزير
رساله في ان القرآن معجز بلا عيب لابن كمال الوزير	رساله في قول النبي عم في محري العصر لابن كمال الوزير ١١٥

رساله الجمال في كمال لابن كمال الوزير	رساله في فتح السعي ودم لابن كمال الرساله الطاله الوزير ٢٢٦
رساله في دخول ولد البنت في الموقوف على اولاد الاولاد لابن كمال الوزير	رساله طعات العصر لابن كمال الوزير
رساله الكبرى في آداب كوبري لطاش زاده ١٢٦	رساله السعي في توجيه على النبي عم في الصلوة

رساله في الصلوات الخمس المفروضه لابن كمال

رساله في حصه الالسن لابن كمال الوزير ١٢٤

رساله في ان اسماء الله تعالى توقيفيه لابن كمال الوزير

رساله في تصحيح لفظ الزنديق لابن كمال الوزير ١٢٧

رساله شرح كلمه الافلاطون الالهي

رساله في احكام الصلوة لابن كمال الوزير

رساله الفاتحه في قراءه الفاتحه [illegible] العربي

شرح دعاء القنوت لابن كمال الوزير

شرح الاربعين احاديث لابن كمال الوزير

تفسير سوره الفاتحه لابن كمال الوزير ١٦٢

تفسير سوره الملك لابن كمال الوزير

رساله في القضاء والقدر لابن كمال الوزير

رسالة الجمعة
فى الاستخلاف
لابن كمال الوزير

رسالة
فى ان السعداء
ما علم [illegible]
لابن كمال الوزير
١٩٨

رسالة الحكيم
فى ارسال [illegible]
لابن كمال الوزير

رسالة
العيسى
فى كلام [illegible]
لابن كمال الوزير

رسالة جساد
فى جسم الانسان
لابن كمال الوزير

رسالة الفصاحة
فى [illegible]
لابن كمال الوزير

٧

رسالة الوسعة
فى بيان الفرق
لابن كمال الوزير
٢١١

رسالة
فى الكواكب
[illegible]
لابن كمال
٢٢٣

رسالة
فى الصاحب
فى المعانى [illegible]
علم المعانى
العقول
لابن كمال

رسالة
[illegible]
فى اقسام الاسم
على [illegible]
لابن كمال الوزير

رسالة الحكام
فى [illegible]
لابن كمال
الوزير

رسالة
الحكيم
فى حصة
لابن كمال الوزير
٢٤٠

تفسیر آیة الکرسی لابی السعود	تفسیر آیة الکرسی آیة السیف لصاحب 318
تفسیر آیة الکرسی للکورانی	رسالة البسملة فی وجه علی الی ... فی الصلوة ... لجلال الدین للمحقق الدوانی
تفسیر آیة الکرسی لیلقوا	رسالة فی آداب البحث ٣٢٥

رسالة فی آداب البحث	رسالة ... فی وضع الفاظ العبارات للمولی علی
رسالة فی آداب البحث للسعد الکرمانی	رسالة ~~فی البیع والمسح~~ ٣٢٠
قصیدة فی آداب البحث ٣٢٧	تفسیر سورة الفتح ٣٢٣

رساله الكرسي آيه زاده للصحيح	رساله علوى في سال الخطابات لابن كمال ٣٢٩
رساله السعصه من في كشف الوزير لابن كمال	كتاب الى ... وفاص ... وال السعد الى ... الوزير ... الى سرور ... الى مصري ... والى ... على وكتاب ٣٤٨
رساله سكه في تصحيح الوزير لابن كمال	

اعلم ان اللام بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين وهي
اما نفس المسمى وهو لام الجنس او هي حصة منه وهو لام العهد ومثله
علم الشخص والاول اما ان يقصد الماهية من حيث هي هي فيسمى لام الحقيقة
ومثله علم الجنس واما ان يقصد به الماهية من حيث الوجود في ضمن الافراد
وح اما ان يوجد البعضية فيسمى لام العهد الذهني ومثله النكرة في
الاثبات او لا يوجد ففي المقام الخطابي يحمل على العموم والاستغراق احترازا
عن الترجيح بلا مرجح ومثله لفظ كل مضافا الى النكرة وفي المقام الاستدلالي
يحمل على الاقل لانه المتيقن فالعهد الذهني والاستغراق والحقيقة من
فروع تعريف الجنس فاللام عند الحقيقة لتعريف العهد والجنس لا غير الا ان
القوم اخذوا بالحاصل وجعلوه اربعة اقسام توضيحا وتسهيلا

من مولانا الفاضل
الشهير بابن كمال باشا

فان قلت المثال الجزئي لا يثبت به قاعدة كلية قلت هذه القاعدة بديهية
نبه عليها بالمثال الجزئي توضيحا لها وايضا اشار بقوله مثلا الى ان الحال
في جميع الامثلة كذلك واذا تبين حال هذا المثال الجزئي بوجه علم جريانه في جميع
الامثلة على سواء ثبت القاعدة الكلية بلا شبهة وان كانت نظرية او
مثل هذا يسمى في النظريات تصويرا للبرهان الكلي في مثال جزئي تأنيسا به
به

سيد الشريف
لمفتاح العلوم

بسم الله الرحمن الرحيم

فريدة التحري هو في اللغة طلب احرى الامرين واوليهما وفي
اصطلاح الشرع عبارة عما يقع على طلب احق الامرين واوليهما
بغالب الرأي عند تعذر الوقوف على حقيقته عند اشتباه القبلة
اي اذا خفيت جهة القبلة على المصلي وليس عنده من يعلمها عليه
اي يستدل على ذلك بكل ما يمكنه من النجوم والرياح والجبال وغير
ذلك وعند انقطاع هذه الادلة يجب عليه التحري لاصابة جهة الكعبة
القبلة عين الكعبة في حق الحاضر بمكة وجهتها في حق الغايب عنها
وجهة التحري في حق العاجز عن معرفة جهتها كما ان الاجتهاد عند فقد
النص المراد بالنص معناه اللغوي ولذلك قيد بقوله المفسر حتى يخرج
باب التخصيص والتاويل وينقطع احتمال الاجتهاد لاصابة حكم الله تعالى
قال اهل الحق ان لله تعالى في كل مسئلة حكما معينا قبل الاجتهاد خلافا
لعامة المعتزلة وعليها امارة اصاب ومن فقدها اخطاء وكما ان
المجتهد غير مكلف باصابته اي باصابة حكم الله تعالى لخفائه وغموضه فلذلك
كان معذورا في الخطاء لكنه مكلف برعاية الاجتهاد حتى يكون مصيبا
في الدليل فيكون ماجورا وان اخطاء في الحكم قال عم من اصاب
اجران ومن اخطاء فله اجر فالمصيب والمخطي مشتركان في اجر الاجتهاد
وللمصيب خاصة اجر الاصابة بل بالعمل بما ادى عليه اجتهاده اعلم ان الحكم
الذي ادى اليه اجتهاد المجتهد حق لكن لا بمعنى المطابق للواقع لما عرفت
انه قد يخطي في اجتهاده فلا يكون حكمه مطابقا للواقع لما عرفت بل بمعنى
الثابت في الشرع ولذلك امرنا باتباعه فما نقل عن اهل الحق من اهل

حيث قالوا لا حكم قبل الاجتهاد

اجر الاجتهاد

الاجتهاد

الاجتهاد قد يخطي وقد يصيب انما هو بالنظر الى الحكم الصادر عن الله
تعالى وما نقل عن ابي حنيفة رح من ان كل مجتهد مصيب انما هو بالنظر الى
الحكم الظاهر في الشرع هكذا ينبغي ان يلاحظ الكلام في هذا المقام
ولا يلتفت الى ما سبق الى بعض الاوهام من ان الحق اذا كان واحدا
لا يراد ان كل مجتهد مصيب بالنظر الى الحكم بل بالنظر الى الدليل لما عرفت
ان وحدة الحكم الحق المطابق للواقع لا ينافي تعدد الحكم الثابت في الشرع
ومراد الامام من قوله والحق عند الله تعالى واحد اظهار ما هو الحق عنده
من مذهب المخطئة فالحق المذكور محمول على الحكم الاول فتامل كذلك
المتحري غير مكلف باصابتها اي باصابة جهة القبلة لما ذكر من العلة بل
بالعمل بما ادى اليه من التحري فهو مكلف بالاستقبال الى جهة تحريه
كما ان المجتهد مكلف بالعمل بما يوجب اجتهاده ولذلك اي ولوجوب
العمل بما ادى اليه تحريه لو خالف جهة تحريه بان تحرى ووقع تحريه الى
جهة وترك تلك الجهة وصلى الى جهة اخرى لا تجزئه صلوته عندهما
وان اصاب الكعبة سواء ظهرت في الصلوة او بعدها او ظهر الخطاء فيها
او بعدها او لم يظهر شيء وعن ابي يوسف رح تجزئه صلوته ان اصاب
القبلة ولو وافقها بان صلى الى جهة تحريه تجزئه صلوته وان اخطاء
الكعبة ثم نقل ههنا وان اخطاء القبلة وقال فيما تقدم وان اصاب
القبلة كما قاله غيره لانه انما اخطاء ما ثم على ما ظهر من قوله وذلك
لان القبلة في حقه جهة تحريه لا الكعبة ولا جهتها لما مر ان القبلة في حق
العاجز عن معرفة جهة الكعبة جهة تحريه [illegible] ولا متمسك للمصوبة
القائلين باصابة كل مجتهد بناء على انه لا حكم في المسائل الاجتهادية

صاحب الخلاصة وقاضي خان

قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد فيتعدد ويختلف
بحسب تعدد اجتهاد المجتهدين واختلافه في مسئلة التحري وقد تقوم
وهذا كالاجتهاد في القبلة فان القبلة جهة التحري حتى ان المخطي يخرج
عن عهدة الصلوة لا لان فساد صلوة من خالف الامام عالما بحاله يدل
على ما قلنا كما توهم صاحب التوضيح لان ذلك لعدم صحة الاقتداء لانه
اعتقد امامه على الخطاء لا لفقد شرط استقبال القبلة فلا دلالة فيما ذكر على
ان القبلة ليست جهة التحري بل لان القبلة حالة الاشتباه وان كانت
جهة التحري الا انه لم يقصد لذاته بل قصد للاصابة ولذلك اذا حصلت
اغنت عنه كما اذا صلى بغير التحري وعلم بعد الفراغ انما قال بعد الفراغ لانه
اذا علم ذلك قبل الفراغ عليه ان يستانف الصلوة لان التحري افترض عليه
فتفسد بتركه واما اذا علم بعد الفراغ فلا استيناف لحصول المقصود
صرح بذلك في التبيين انه اصاب فحكم التحري في مسئلة القبلة كحكم الاجتهاد
في المسائل الاجتهادية على وفق ما حققه اهل الحق تتمة من قال لم يعد
مخطئ بل مصيب لم يتحر القائل صدر الشريعة في شرح الوقاية لم يصب
لانه لم يثبت رواية بل الروايات متوافرة على خلاف ما ذكره وقال
الطحاوي ولو انه شك ولم يتحر وصلى من غير تحر فهو على الفساد ما لم
يتبين الصواب بعد الفراغ من الصلوة وعلى وفق هذا ذكر الخلاصة
والتحفة والبدائع والمفيد والاختيار بل يثبت خلافه على ما صرح به
قاضي خان في فتاواه حيث قال ولو شك فصلى بلا تحر فعلم في الصلوة
انه اصاب القبلة او اخطاء يستانف لان افتتاحه كان ضعيفا وان علم
بعد الصلوة انه اصاب لا يعيدها لان ثمه لا يحتاج الى البناء فريدة

فيه رد لصاحب التوضيح

فيه رد لصدر الشريعة

المعتبر

المعتبر يعني في استقبال القبلة هو التوجه لمكان البيت دون البناء
حتى لو صلى فوق الكعبة جاز لان الكعبة هي العرصة والهوى الى عنان
السماء عندنا دون البناء الا ترى لو صلى على جبل ابي قبيس جاز وفي
فتاوى تاتارخانية اذا رفعت الكعبة عن مكانها لزيارت اصحاب
الكرامة كما جاء في الآثار ففي تلك الحالة جازت صلوة المتوجه الى
ارضها وعندكم ان زيادة عبارة الشطر في قوله تعالى فول وجهك
شطر المسجد الحرام للدلالة على هذا اي على ان المعتبر في هذا الباب
التوجه الى العرصة والهوى لا الى البناء لا يقال تلك الزيادة لانه
عم كان وقت نزول تلك الآية في المدينة والبعيد يكفيه مراعاة
الجهة لان عبارة حيثما في قوله تعالى حيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره صريحة
في تعميم الحكم المذكور للقريب والبعيد ومن ههنا تبين ما في قول
البيضاوي وانما ذكر المسجد دون الكعبة لانه عم كان بالمدينة و
البعيد يكفيه مراعاة الجهة من الخلل فريدة السلام سنة ورده فريضة
لقوله تعالى واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها على انه في السلام
ويدل على وجوب الجواب اما باحسن منها وهو ان يزيد عليه ورحمة
الله تعالى ان قال المسلم ذلك وبركاته وهي النهاية وذلك لاجتماع اقسام
المطالب السلامة وحصول المنافع وثباتها او برد ما بان قال
وعليك ان بلغ المسلم السلام نهايته لم يقل بمثلها اذ لا يلزم ان يقوله
وعليك السلام ورحمة الله وبركاته وليس بلازم لما روي ان رجلا قال
لرسول الله عم السلام عليك قال وعليك السلام ورحمة الله
فقال الرجل نقصتني اي الفضل الذي حييت به الآخرين لا يقال فعلى هذا

لا موجب قوله فأيس.. قال الله تعالى وتلا الآية لان رد المثل عمل بالآية لانا نقول
ما فهم الرجلان في قوله وعليك السلام رد المثل وزعم انه ما لم يزد عليه ورحمة
الله وبركاته لا يكون رد المثل فقال عم انك لم تترك لي فضلا حيث بلغ السلام
غايته فرددت عليك مثله هذا صريح في ان الامر بالرد عند انقطاع احتمال
الفضل كلمة او للتنويع لا للتخيير فيه رد لصاحب الكشاف حيث قال
والتخيير انما وقع بين الزيادة وتركها وفيه رد للامام البيضاوي حيث
يقول او للترديد بين ان يحيي المسلم ببعض التحية وبين ان يحيي تمامها
اذ لا وجه له اي للتخيير بين امرين احدهما ايسر والآخر للوجوب وانما قال
هذا لانه يجوز التخيير بين الامرين حال احدهما ايسر في السنن والنوافل قال
صاحب العناية في شرح قول صاحب الهداية فان فاتته صلوة اذن للاولى
واقام وكان مخيرا في الباقي ان شاء اذن واقام وان شاء اقتصر على الاقامة
فان قيل اذا كان الرفق متعينا في احد الامرين فلا تخيير بينهما كما في قصر صلوة
المسافر وههنا الرفق في الاقامة وحدها فما وجه التخيير قلنا ذلك في الشيئين
الواجبين لا في السنن والتطوعات تتمة قالوا اي قال المشايخ لا بأس
برد سلام اهل الذمة لما روي انه عم قال اذا سلم عليكم فقولوا وعليكم
وفي الخانية قال محمد رح ويقول المسلم وعليك ينوي بذلك السلام لحديث
مرفوع الى رسول الله عم انه قال اذا سلموا عليكم فردوا عليكم اي وعليكم
مثل ما قلتم لتتم المجازاة ان خيرا فخير وان شرا فشر ولا يزاد على وعليكم
لانهم كانوا يقولون السام عليكم وبهذا التفصيل تبين القصور في تفسير
صاحب الكشاف حيث قال اي وعليكم ما قلتم لانهم كانوا يقولون السلام
عليكم وفي المحيط واما رد السلام لا بأس لان الامتناع عنه يؤذيهم والرد

احسان

فيه رد لصاحب الكشاف

فيه رد للامام البيضاوي

ولما كان التسليم على اهل الذمة فقد اختلفوا فيه ايضا قال بعضهم لا بأس عليه وقال بعضهم لا يسلم وهذا اذا لم يكن للمسلم حاجة فاما اذا كان له حاجة فلا بأس عليهم بالسلام تاتارخانية

فيه رد لصاحب الكشاف

لانه توهم انهم لا يقصدون بذلك لما رد عليهم

احسان في حقهم وايذاؤهم مكروه والاحسان بهم مندوب وفيه نظر
فان قوله وايذاؤهم مكروه غير صحيح لما صح انه عم لا تبدءوهم بالسلام
والجأوهم على اضيق الطريق وقد قال صاحب المحيط في باب ما
يؤخذ اهل الذمة باظهار العلامات ان المسلم يجب تكريمه واعظامه
وموالاته واحترامه والكافر يجب احتقاره قالوا وتحية النصارى وضع
اليد وتحية اليهود الاشارة بالاصبع عن ابي امامة قال قال
رسول الله صلعم ليس مني من تشبه بغيرنا لا تشبهوا باليهود ولا بالنصارى
فان تسليم اليهود الاشارة بالاصبع وتسليم النصارى الاشارة بالكف
وتحية المجوس الانحناء وتحية العرب حياك الله تعالى ويقولون للملوك انعم
صباحا وتحية المسلمين السلام عليكم ورحمة الله وبركاته وهي اشرف
التحيات واكرمها قال الامام الزاهدي الصغاري في كتاب السنة والجماعة
جواب دادن سلام فريضه داني وبا نكشتها يكف اشارت كردن بى
كفتار رسم سلام جهودان وترسايان داني ودهان دادن دست
خويش بآن كسان بجاى سلام وجواب بدعت داني ودست بسينه
نهادن وخويشتن كوژ كردن بيش كس وبزمين دهان دادن اين
رسم مغاني داني فريدة القرآن معجز للثقلين يعني الانس والجن قال
العلامة في الفائق الثقل المتاع المحمول على الدابة وانما قيل للانس والجن
الثقلان لانهما قطار الارض فكانهما ثقلاها ما دل على ذلك قوله تعالى قل
لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن في البلاغة
والفصاحة وحسن النظم وسداد المعنى لا يأتون بمثله اعيد عبارة المثل
اشارة الى منشأ العجز وتنبيها لشأنه ولما كان الاجتماع على امر قد يكون بدونه

على انعم صباحا

بيان القرآن معجز الثقلين

والثقل بفتحتين متاع المسافر وحشمه والثقلان الانس والجن صحاح

مظاهرة بعضهم لبعض كاجتماع المجتهدين على حكم شرعي قال في ولو كان
بعضهم لبعض ظهيرا اي يعجزون عن اتيان مثله على اي حال كان وانما انه
معجز للملك ايضا ففيه اشتباه حتى قال الامام البيضاوي في تفسير الآية
المذكورة ولعله لم يذكر الملائكة لان اتيانهم بمثله لا يخرجه عن كونه معجزا
والحق انه معجز لهم ايضا دل على ذلك قوله تعالى افلا يتدبرون القرآن تدبر
الامر تأمله والنظر في ادباره وما يؤل اليه عاقبته ثم استعمل في كل تأمل سواء
كان نظرا في حقيقة الشيء واجزائه او سوابقه واسبابه او لواحقه واعقابه
وان كان الاشتقاق يدل على النظر في الادبار والعواقب خاصة ولو كان من
عند غير الله لا يذهب عليك انه ينتظم كونه من عند الملك والجن فمن قال
في تفسيره ولو كان كلام البشر فقد قصر لوجدوا فيه اختلافا كثيرا من جهة
الفصاحة والبلاغة وانما قال كثيرا لان الاختلاف في الجملة واقع في القرآن
فان بعضه فوق بعض في الاشتمال على انواع المزايا المتعلقة للبلاغة وذلك
لعدم مساعدة المقام فلا يورث قصورا في بلاغة الكلام فانه صرح في عجز
غيره تعالى عن اتيان كلام على هذا النظم ولما اتجه ان يقال لما كان العجز
شاملا للملك فما وجه تخصيص الثقلين بالذكر في قوله تعالى قل لئن اجتمعت
الانس والجن اشار الى الجواب عنه بقوله وعدم ذكر الملك مع الثقلين
لا لانه قادر على الاتيان بمثله بل لان الفعل المذكور وهو التصدي لمعارضة
كلام الله تعالى مما لا يليق بشأنه فلا ينبغي ان ينسب اليه فان الملائكة معصومون
لا يفعلون الا ما يؤمرون تتمة كان التحدي اولا بالاتيان بمثل
كل القرآن بقوله تعالى فأتوا بحديث مثله ثم اخبر عن عجزهم عن ذلك بقوله تعالى
قل لئن اجتمعت الانس والجن الآية ثم بعشر سور مثله بقوله تعالى فأتوا

بعشر سور مثله ثم لما ظهر عجزهم ايضا تحداهم بسورة بقوله تعالى فأتوا
بسورة من مثله وهذا ابلغ الزام واتم قلع لاهل الخصام فائدة الضمير في
مثله يعني في قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة
من مثله للمنزل لا للمنزل عليه كما سيأتي والمعنى ان كنتم في شك مما انزلنا
على عبدنا بحسب الاستعداد في كمال العبودية فيه اشارة الى الحكمة في ذكر
المنزل عليه والى النكتة في التعبير عنه بعبدنا بانعام الوحي من نعمة
القرآن في انه من عندنا زاعمين ان معارضته بايراد المثل مقدور للبشر
على ما افصح عنه قوله تعالى واذا تتلى عليهم آياتنا قالوا قد سمعنا لو نشاء
لقلنا مثل هذا فأتوا بسورة من مثله اي من المثل المقدور للبشر في زعمكم
وقد افصح عن هذا المعنى في التحدي بعشر سور مفتريات ولولا القصد
الى هذا لامكان الظاهر ان يقال بمثل سورة منزلة منه ورجوع الضمير في
قوله من مثله للمنزل عليه لا يساعده المقام لما عرفت فيما تقدم ان
المقام توسيع دائرة التحدي حيث تنزل من التحدي بكل القرآن الى التحدي
بعشر سور ثم التحدي بسورة فلا يناسبه التضييق باعتبار شرط زائد
ههنا وهو ان يكون الآتي به اميا ولا يناسبه مساق الكلام وذلك
لان الحديث في المنزل لا في المنزل عليه وهو مسوق اليه ومربوط به
فحقه ان لا ينفك عنه برد الضمير الى غيره وايضا قوله تعالى فادعوا شهداءكم
من دون الله بمنزلة وادعوا من استطعتم من دون الله في قوله تعالى
ام يقولون افتراه قل فأتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون
الله ان كنتم صادقين فهو امر بان يستعينوا بكل من يعينهم في ذلك
فلا وجه للاشتراط المذكور لان الرخصة في الاستعانة من غير الامي

يبطل فائدة التخصيص بالاشتراط المذكور وايضا لابد من قيد المماثلة
بين المنزل باتيانه وعلى تقدير عود الضمير المذكور الى المنزل عليه يلزم
ان يكون خلوا عن ذلك القيد المهم وهذا ما اشار اليه بقوله وفيه ترك
المهم المرعي في سائر التحدي فيه اشارة الى وجه آخر لرجوع الضمير الى
المنزل وذلك ان القرآن يفسر بعضه بعضا فالمحتمل في بعض المواضع
يحمل المتعين في موضع آخر فتدبر وايضا لا يتم الاستدلال على ان القرآن
كلام الله اي على تقدير رجوع الضمير الى المنزل عليه اذ انا بتنا ان
القرآن ليس بكلام المنزل عليه ولا يلزم من عدم كون كلامه ان يكون
كلامه تعالى لجواز ان يكون كلام غيره اي ولا يتجه هذا على تقدير رجوع الضمير
الى المنزل لعدم التعرض بجانب المنزل عليه فلما امر السجود للملائكة
المذكور في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا كان كرامة لآدم
عليه السلام بدليل قوله تعالى حكاية ارايتك هذا الذي كرمت علي وانا خير
منه وتلك الكرامة لاولاده كانت من جهة فنبه على ذلك بقوله ولقد كرمنا بني
آدم حيث عبر عنهم بنسبتهم الى آدم عم اشارة الى ان منشاء الكرامة
تلك الجهة وفيه اي فيما ذكر اثبات الكرامة لآدم عم بطريق الدلالة ومن
ذهب عليه هذه الدقيقة الانيقة فسر بني آدم في قول صاحب المواقف
بنوع الانسان لنبينا ولآدم عم ولا يخفى لطف التغليب في بني آدم يعني ان
المراد اولاد آدم عم الا انه غلب الذكور على الاناث لاصالة جانبهم
في الكرامة فافهم اراد التكريم المشترك بين افراد ذلك الجنس لما انهم في
جهة التكريم للتعظيم واتى بالتعميم في جانب المكرم حيث ذكره بصيغة الجمع
النص في التكثير دون اسم الجنس المحتمل للتقليل والتكثير بضمن اول الكلام و

واخره

واخره للمبالغة فكان احرى ان يصدر الكلام باداة التاكيد مرة بعد اخرى
قيل ومن جملة كرامته ان كل حيوان يتناول طعاما بفمه الا الانسان
فانه يدفعه بيده وفيه نظر لان بعض الحيوان الخسيس كالقرد يشاركه فيما
ذكر فلا يصلح كرامته ولا خاصة له ثم قال وحملناهم في البر والبحر حتى لم
يخسف بهم الارض ولم يغرقهم الماء او حملناهم على الدواب والسفن
ورزقناهم من الطيبات من ضروب الملاذ وفنون النعم ما لم يجعله لواحد
من سائر الحيوانات وفضلناهم تفضيلا منشرا كائنا على كثير ممن خلقنا
تفضيلا بالشرف والكرامة اتى بالتاكيد ههنا اهتماما لكونه معنويا بخلاف
تلك الجهات الثلث ولان الاحكام المذكورة من شواهد هذا الحكم فاذا
تاكدت بعضها فظهر اثر تلك الشهادة في الدعوى ولما كان سياق الكلام
في النعم المشتركة بين افراد الانسان شريفها وخسيسها ثم لما نبهت عليه
فيما تقدم ظهر وجه تخصيص الحكم المذكور بالكثير في جانب المفضل عليه
فان كل فرد من افراد الانسان غير مفضل على جميع ما عدا انا اي على افراد
الانسان وذلك ظ فلا دلالة فيه اي في التخصيص المذكور على عدم تفضيل
جنس الانسان على جنس الملك لان في تفضيل جنس على جنس آخر لا حاجة الى
تفضيل جميع افراد جميع الاول على جميع افراد الثاني بل يكفي تفضيل فرد من الاول
على جميع افراد الثاني وبهذا التفضيل انكشف وجه اندفاع وهم صاحب الكشاف
واتضح فساد ما قيل في دفعه ولا يلزم من عدم تفضيل الجنس على عدم تفضيل
بعض افراده ولكن نقول لا يبعد ان التخصيص المذكور اخراج للمفضل
عن جملة المفضل عليه فلا دلالة فيه على محل الخلاف بين الفريقين تتمة
المسئلة يعني مسئلة تفضيل البشر على الملك مختلف فيما بين اهل السنة

اي بين المتحدي به

فلما امر السجود للملائكة

والجماعة منهم من ذهب الى تفضيل الملائكة وهو مذهب ابن عباس رض
واختيار الزجاج على ما نقله في التقريب ومنهم من فصل فقال ان الرسل
من البشر افضل مطلقا ثم الرسل من الملائكة على من سواهم من البشر و
الملائكة ثم عموم الملائكة على عموم البشر وهذا ما عليه اصحاب ابي ح وكثير
من الشافعية والاشعرية ومنهم من فضل الكمل من نوع الانسان نبيا
كان او وليا ومنهم من فضل الكروبيين من الملائكة مطلقا ثم الرسل من
البشر ثم الكمل منهم ثم عموم الملائكة على عموم البشر وهذا ما عليه الامام فخر
الدين الرازي وبه يشعر كلام الغزالي في مواضع متعددة من كتبه قال
صاحب الكشف شارح الكشاف هذه المسئلة ومسئلة تفضيل نبينا مما
يبدع الذاهب الى احد طرفيها اذ لا يرجع الى اصل في الاعتقاد ولا يستند
الى القطع بعد ان تسلم من الطعن وما يحمل بتعظيم في المسئلتين لا ريب فيه
لاريب في ان القران كلام الله تعالى منزل من عنده انما نزل لعجز جنس البشر
اميا كان او غيره اي عن اتيان مثله لا بعجز الامي فقط لان عجزه لا يستلزم
عجز غيره فتمام الكلام يعني قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا
فأتوا بسورة من مثله في مقام التحدي على تقدير رجوع الضمير في مثله الى المنزل
دون المنزل عليه ولما استشعر ان يقال انه عم كان اميا فيكفي في تمام
التقريب عجز الامي عنه تدارك دفعه بقوله وكونه عم اميا لا يجدي لاحتمال
ان من غير الامي فعجز الامي عنه لا يكون دليلا على كونه منزلا وهذا الاحتمال
مما صرحوا به وجعلوه ذريعة للدخل فيه على ما نطق به نص الكتاب وهو
قوله تعالى ولقد نعلم انهم يقولون انما يعلمه بشر فلا وجه لما قيل قائله صاحب
الكشاف وتبعه الامام البيضاوي والرد الى المنزل وجه لما عرفت انه

مطلب

لاوجه

7

لاوجه الى المنزل عليه لا ريب فيه المراد من الامام الذي يدعى الناس
يوم القيمة المذكور في كلام الله تعالى كتاب الاحكام لا كتاب الاعمال كما سبق
الى بعض الاوهام قال الله تعالى يوم ندعو كل اناس بامامهم اي كل جماعة
من الانس بمن ائتموا به من كتاب قال ابن زيد بالكتاب المنزل
عليهم اي ندعو كل اناس بكتابه الذي كان يتلوه فيدعى اهل التورية بالتورية
واهل الانجيل بالانجيل واهل القرآن بالقرآن لقوله تعالى في سورة الجاثية
كل امة تدعى الى كتابها اليوم دل هذا على ان المراد من الامام الكتاب
فاندفع احتمال ان يراد به النبي عم او المقدم في الدين والمدعى الى كتاب
الاعمال كل واحد من الانس لا كل جماعة منه لعدم الاشتراك بين الاثنين
في كتاب واحد وكلمة الى صلة المتروك لا صلة المذكور وتقديره تدعى منسوبة
الى كتابها لم يرد ان ههنا محذوفا بل اراد تقدير الكلام تصوير المعنى على
طريق التضمين اذ لا دعوة الى كتاب الاحكام يوم القيمة وما قيل في هذا
المقام الامام جمع ام كالخفاف جمع خف والحكمة في ذلك اي في الدعوة
بامهاتهم اجلال عيسى عم واظهار شرف الحسنين وان لا يفتضح اولاد
الزنا وكان هذا القائل غافل عن معنى الاناس والامة فان المدعو بامه
كل واحد من الانس لا كل جماعة منه وقد ثبت في الصحيحين من الحديث ما
يدل على ان الناس يدعون في الآخرة باسمائهم واسماء ابائهم لا من بدع الكلام
وايضا كتاب الاعمال يؤتى بهم على ما افصح عنه قوله تعالى فمن اوتي كتابه
بيمينه فاولئك يقرؤن كتابهم لانهم ياتون اليه لا ريب فيه الدنيا
ظاهرة والاخرى باطنة قال الله تعالى يعلمون ظاهرا من الحيوة الدنيا وهم عن
الآخرة غافلون كان الظاهر ان يقال وهم عن باطنها غافلون فكان العدول

يدعون صح

وليس هذا صح

عنه

الی ما ذکر للاشارة الی ان الآخرة باطن الدنیا قال بعض الکمل بیت
دران روز اجسام در ارواح کم شود • چنانچه امروز ارواح در اجسام کم است •
ولقد لوح جلال الدین قدس سره الی هذا المعنی فی قوله بیت
بوستین جون باز کونه بر کند • کوهها از بیخ و از بن بر کند •
ولعلک اذا تأملت فیما اشرنا الیه ینکشف لک وجه الجواب عن سؤال
من قال ان لم یکن البصیر فی هذه الدار معادا فی دار الآخرة بعینه ببصره
یلزم ان لایکون المعدوم معادا بعینه واللازم خلاف مذهب اهل الحق
وقد اخبر الله تعالی فی کلامه القدیم عن ثبوت العدم حیث قال حکایة عن
بصیر حشر اعمی رب لم حشرتنی اعمی وقد کنت بصیرا وذلک بحکم ما اشار
الیه من الانقلاب ظهر نقصان للمعاد کما لایخفی علی ذوی الالباب لایحة
قدسیة لاتأیید فی القول المذکور بعض فی قوله تعالی لم حشرتنی اعمی وقد کنت
بصیرا لما قیل ان المراد من الاعمی فی قوله ونحشره یوم القیمة اعمی البصر
دون القلب القایل هو الامام البیضاوی رح فی تفسیره لما عرفت ان
فی ذلک الیوم یظهر البصیرة ویشتد البصر ممن لابصیرة له فی الدنیا یری اعمی
فی الآخرة وکان ذلک القائل غافل ولم یتأمل فی قوله تعالی فانها لاتعمی الابصار
ولکن تعمی القلوب التی فی الصدور قالوا لما نزل قوله تعالی ومن کان فی
هذه اعمی فهو فی الآخرة اعمی جاء عبد الله بن ام مکتوم الی رسول الله علیه السلام
قال یا رسول الله انا فی الدنیا اعمی فاکون فی الآخرة اعمی فانزل الله تعالی فانها لاتعمی
الابصار الآیة فان دلالته علی ما ذکره فی غایة الظهور ومن لم یجعل الله
له نورا فما له من نور لایحة قدسیة ما ورد فی کلمة الحکمة من ان الحشر
روحانی وکذا اللذة والالم فی تلک الدار روحانیین قال القاشانی فی

فی تفسیر قوله تعالی ولعذاب الآخرة اشد وابقی وانما کان عذاب الآخرة اشد
لکونه روحانیا لیس بانکار من ضروریات الدین الحشر الجسمانی من ضروریات
دین الاسلام وکذا العذاب الالیم فی الجحیم والنعیم المقیم فی دار الخلد الجسمانیین
من الضروریات لان الروح عندهم جسم لطیف لاجوهر مجرد کما قالت الفلاسفة
تخصیصهم الحشر فی الروحانی انکار للحشر الجسمانی بخلاف حصر المشایخ الربانی
لما عرفت ان عندهم جسم فحشر الروح حشر جسمانی لایحة قدسیة الروح من
عالم الامر ان الله تعالی خلق العوالم کثیرة کما جاء فی الخبر بروایات مختلفة
ولکنها جعلها محصورة فی العالمین عالم الخلق وعالم الامر کما قال الله تعالی
الا له الخلق والامر تبارک الله رب العالمین علی ما اشیر الیه فی قوله تعالی و
یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی عبر عن عالم الدنیا وهو ما
یدرک بالحواس الخمس الظاهرة بالخلق وعبر عن عالم الآخرة وهو ما یدرک
بالحواس الخمس الباطنة وهی العقل والقلب والسر والروح والخفی المشترک
بالامر عالم الامر وهو الاولیات العظایم التی خلقها الله تعالی للبقاء من الروح
والقلم واللوح والعرش والکرسی والجنة والنار سمی عالم الامر لانه تعالی
اوجده بامر کن من لاشئ بلا واسطة شئ قال الله تعالی خلقتک من قبل
ولم تک شیئا لما کان قدیما فیما کون بالامر القدیم کان باقیا وان کان حادثا
وسمی عالم الخلق خلقا لانه اوجده بالوسایط من شئ قال الله تعالی وما
خلق الله من شئ وما کان خلقه بالوسایط کان فانیا المخلوق ای جمیع
ما فی عالم الخلق فانیا کل شئ هالک الا وجهه فان لکل شئ وجه باق وهو
ملکوت ذلک الشئ ولکل شئ ملکوت ای خط من عالم الامر لایتطرق فیه
الفناء لانه محفوظ بالقدرة الکاملة علی ما اشار الیه بقوله تعالی بیده ملکوت

كل شيء اعلم ان الروح الانساني وهو اول شيء تعلقت به القدرة جوهرة
نورانية ولطيفة ربانية من عالم الامر وهو الملكوت الذي خلق من لا شيء
وعالم الخلق هو الملكوت الذي خلق من شيء قال الله تعالى اولم ينظروا
في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء اي لما تقرر ما تقدم بيانه
ظهر هذا المعنى كون الروح من امره تعالى من عالم الامر والبقاء لا من عالم
الخلق والفناء اعلم ان روح محمد عم اول باكورة اثمرها الله تعالى بايجاده
من شجرة الوجود واول شيء تعلق به القدرة شرفه بتشريف اضافته الى
نفسه فسماه روحي كما سمي اول بيت من بيوت الله وضع للناس بيت الله
وشرفه بالاضافة الى نفسه تعالى حين اراد ان يخلق آدم سواه ونفخ فيه من
روحه اي الروح المضاف الى نفسه تعالى وهو روح النبي عم فكان روح آدم عم
من روح النبي عم فهو اب للارواح كما ان آدم اب للاشخاص قال النبي عم
كنت نبيا وآدم بين الماء والطين وهذا احد اسرار قوله عم آدم ومن
دونه تحت لوائي يوم القيمة **لايحة قدسية** انت حيوان بجسدك
الكثيف عالم الحركة يعني مظهر الحس المسمى بعالم الملك ملك بجسمك اللطيف
مظهرك باطن عالم الحركة يعني مظهر الخيال المسمى بعالم الملكوت انسان بجوهرك
النظيف عن كدورات عالم الكون والفساد ومظهرك عالم السكوت
يعني مظهر العقل المسمى بعالم الجبروت اما جسدك الكثيف فهو الهيكل
المحسوس المركب من العناصر الاربعة واما جسمك اللطيف فذاك
الروح الذي يقبضه ملك الموت اذا جاء الاجل واما جوهرك النظيف
فتلك النفس المجردة التي يتوفيها الله تعالى حين مفارقتك عن الدنيا ذكر
الخطيب ابو بكر عن مالك بن انس رض ان ملك الموت يقبض الروح

مظهرك ظاهر صح

مطلب

والله

9

والله يتوفى الانفس حين موتها ذكره في التذكرة يعني الامام القرطبي ان
الروح جسم لطيف متشابك للاجسام المحسوسة يجذب ويخرج يعني
عن البدن وفي الكفاية يلف ويدرج وبه الى السماء يعرج فيفتح باب السماء
للسعيد ولا يفتح للشقي فيرد الى اسفل السافلين لا يموت ولا يفنى وهو
مما له اول وليس له آخر وهو بعينين ويدين وانه ذو روح طيب وخبيث
وهذه صفة الاجسام لا صفة الاعراض وهذا في البيان ولا عطر بعد
عروس هذا اصح ما قيل له وقد اختلف فيه اختلافا كثيرا وهو مذهب
اهل السنة والجماعة وكل من يقول ان الروح يموت ويفنى فهو ملحد وكذا
من يقول بالتناسخ واذا انكشف لك حال الروح فقد وقفت على عالم البرزخ
واحوال القبر وما فيه من الالم واللذة الجسمانيين وانجلى عندك وجه
روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وكان عندك حل شبهات
المنكرين على طرف الثمام **تتمة** لما عرفت ان حقيقة الروح الانساني
فقد وقفت على سر المعراج الجسماني يعني علمت انه لا يلزم ان يكون بالجسد
الكثيف والهيكل المحسوس وانكشف لك وجه قول عائشة رضي الله عنها
ما فقد جسد محمد ليلة المعراج ولكن عرج بروحه هكذا ذكر الحديث في
الكشاف ومن غفل عن آخره يعني عن قولها ولكن عرج بروحه والفا
الفاضل سعد الدين تعسف في تاويله ذكره في شرح العقايد حيث قال
والمعنى ما فقد جسده عن الروح بل كان مع روحه وكان الروح والجسد
جميعا ولا خفاء في ان ما ذكره في آخر الحديث لا يحتمل هذا التاويل **سانحة**
قدسية الموت والحيوة من مخلوقات عالم الملكوت قال الله تعالى
خلق الموت والحيوة والخلق ههنا غير مقابل للامر بل على المعنى اللغوي العام

غاية صح

ولكل منها صورة مثالية في ذلك العالم بها يرى ويشاهد ممن
تنبه عن عالم الملكوت ومن سلخ عن البدن ولقد جاء في الخبر عن خير
البشر ان الموت يؤتى يوم القيمة وينظر اليه اهل الحشر في صورة الكبش
ويذبح يذبحه يحيى عليه السلام بين يدي ومن ههنا انكشف وجه التعبير
عن ادراكه اي عن ادراك الموت ومعرفته بالذوق في قوله تعالى لا يذوقون
فيها الموت الا الموتة الاولى دون اسباب سائر الادراك من الحواس
واندفع الاشكال عن اتصال الاستثناء اذ ح اي على تقدير التجوز المذكور
في الذوق يكون المعنى لا يعرفون فيها الموت الا الموتة الاولى ولا تكلف
فيه ومن لم يذق هذا كصاحب الكشاف والامام البيضاوي ومن تبعهما
تكلف في توجيه الاستثناء المذكور حيث قال اريد ان يقال لا يذوقون
فيها الموت البتة فوضع قوله الا الموتة الاولى موضع ذلك لان الموتة الماضية
محال ذوقها في المستقبل فهو من باب التعليق بالمحال كانه قيل ان كان الموتة الاولى
لا يستقيم ذوقها في المستقبل فانهم يذوقونها تتمة لكل شيء من عالم
الملك جوهرا كان ذلك الشيء او عرضا حقيقة بها يكون الشيء ذلك الشيء
ولكل حقيقة من تلك الحقايق صورة مثالية بها ترى تلك الحقيقة ويشاهد
في عالم الملكوت وهو عالم المثال وعالم الغيب ممن امعن في سر هذا المقام
فقد ادعى حكم رؤية الاعمال فان لها صور مثالية في عالم الملكوت على ما
ورد في الخبر في تفسير قوله تعالى وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم من ان
المؤمن اذا خرج من قبره استقبله شيء هو احسن الاشياء صورة واطيبها
ريحا ويقول انا عملك الصالح طال ما ركبتك في الدنيا فاركبني انت اليوم
فذلك قوله تعالى يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا اي ركبانا وقد قال عم

عن خير البشر وقالوا صح

عظموا

عظموا ضحاياكم فانها على الصراط مطاياكم وان الكافر اذا خرج من قبره استقبله
شيء هو اقبح الاشياء صورة واخبثها ريحا فيقول انا عملك الفاسد طال ما
ركبتني في الدنيا فانا اركبك اليوم فذلك قوله تعالى وهم يحملون اوزارهم
على ظهورهم وتبين عند ان قوله تعالى ليروا اعمالهم صدره يوم يصدر
الناس اشتاتا على حقيقته وكذلك قوله تعالى يوم تجد كل نفس ما عملت
من خير محضرا ومن صرفه عن ظاهره كصاحب الكشاف والامام البيضاوي
ومن حذى حذوهما وقال في تفسير ليروا اجزاء اعمالهم فقال في تفسير الاية
الاخرى جزاء ما عملت من خير لم يكن في رؤية العمل على بصيرة ورؤية
قدسية لكل شيء في عالم الملك لسان ملكوتي لكل ذرة من ذرات الموجودات
في عالم الشهادات لسان من عالم الغيب لا يبصره البصر ولا يسمع صوته الروحاني
الاذن بهذا يبدك اللسان نطق الحصا في يد النبي عم ونطق السموات
والارض حين قالتا اتينا طائعين وبهذا يبدك اللسان يشهد اجزاء
الانسان عليه يوم الجزاء ويقولون انطقنا الله الذي انطق كل شيء حين
يقولون لجلودهم لم شهدتم علينا وتحدث الارض عما حدث عليها كما
قال الله تعالى يومئذ تحدث اخبارها بنطق الله تعالى فتخبر بما كان فيها وتسبح
كما قال الله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده يحمده على نعمة الايجاد والتربية
على وجه يليق بشانه منزها له تعالى عن شين النقص والقصور بعضها اي
بعض من الشيء يسبح بلسان الشهادة وذلك ظاهر وبعضه بلسان الغيب
ولذلك اي ولكون تسبيح بعض الاشياء بلسان الشهادة ومن شانه ان
يكون مسموعا لم ينف السماع بل نفي الفقه حيث قال ولكن لا تفقهون
تسبيحهم ومن لم يفقه هذه الدقيقة زعم ان الانسب بحقيقة التسبيح

لا يسمعون والذكر القلبي المنقول عن بعض اصحاب الفحول بذلك اللسان
كما لا يخفى على ارباب العرفان لايجد قدس سره اسند الختم في قوله تعالى اليوم
نختم على افواههم الى نفسه دون الكلام والشهادة في قوله تعالى وتكلمنا ايديهم
وتشهد ارجلهم دفعا لوهم الاختيار واظهارا لتوسيط الاختيار على النطق
والتكلم على ما نطق به قوله تعالى انطقنا الله الذي انطق كل شيء فلا مساغ
للتاويل لظهور آثار المعاصي عليها ودلالتها على افعاله ولما كان كلام
الايدي اقرارا على الغير نزل لتصديق الارجل اياها منزلة الشهادة فعبر
عن تكلمها بالشهادة وفي الحديث يقول العبد يوم القيمة لا اجيز شاهدا
على الا من نفسي فيختم على فيه ويقال لاركانه انطقي فتنطق باعماله ثم يخلى بينه
وبين الكلام فان قلت اليس معنى قولهم انطقنا الله الذي انطق كل شيء
في جواب جلودهم حين قالوا لم شهدتم علينا ما نطقنا باختيارنا فينا
فيما قدمته من عدم اسناد التكلم والشهادة الى نفسه لرفع وهم الاختيار
قلت ذلك وهم سبق الى بعض الفهم يعني الامام البيضاوي وليس الامر
كذلك كما توهم بل المعنى انه تعالى امرنا بذلك وكفى ذلك في الاعتذار والظاهر
ان قولهم لم شهدتم علينا سؤال التعجب لا سؤال توبيخ كما توهم وبنى عليه
السؤال المذكور ويشهد لذلك زيادة قوله الذي انطق كل شيء فانه على تقدير
الجواب عن سؤال التوبيخ يكون ذكر الزيادة ضائعا انما الحاجة اليه على تقدير
الجواب عن سؤال التعجب فان قلت اليس الختم يابى عن هذا السؤال
قلت يختم ثم يخلى بينه وبين الكلام على ما ورد في الخبر وقد قدمنا بيانه فتذكر
لايجد قدس سره المنفي في قوله تعالى لا يسئل عن ذنبه انس ولا جان سؤال
استفسار لا مطلق السؤال دل على ذلك تعديته بعن فان السؤال اذا تعدى

الى الثاني مفعوله بعن يتعين كونه للاستفسار فلا منافاة في ذلك النفي
اي نفي السؤال في القول المذكور مع قوله تعالى اكذبتم باياتي ولم تحيطوا
بها علما من الاثبات اي اثبات السؤال لانه توبيخ وتقريع لا سؤال استفسار
واستخبار واما التوفيق بان المنفي هو السؤال عن الذنب بنفسه والمثبت
هو السؤال عن الباعث عليه اختار الامام البيضاوي هذا التوفيق
وايده بقول ابن عباس رضه لا يسئلون هل عملتم كذا وكذا بل يسئلون
لم عملتم كذا لا يجدي في التوفيق بين القولين المذكورين لان قوله
اكذبتم باياتي صريح في السؤال عن نفس الذنب نعم يجدي في التوفيق بين
القول الاول وقوله تعالى فوربك لنسئلنهم لايجد قدس سره اثبت السؤال
في قوله تعالى واقبل بعضهم على بعض يتساءلون وذلك عقيب نفخة البعث
قبل ان نطوي السماء كطي السجل للكتب كما هو الظاهر من قوله تعالى ويوم
نحشرهم كان لم يلبثوا الا ساعة من النهار يتعارفون بينهم ومن قوله
تعالى يتخافتون بينهم ان لبثتم الا عشرا فلا ينافي انتفائه اي انتفاء السؤال
لانه بعد ما صار السماء كالمهل والجبال كالعهن على ما نطق به قوله تعالى
يوم يكون السماء كالمهل وتكون الجبال كالعهن ولا يسئل حميم حميما
فان قلت ما ذكرته مخالف لما قيل ان المراد يكون النفخة الاولى
فاذا كانت الثانية قاموا فتعارفوا وتساءلوا ولما قيل ان عدم السؤال
عند النفخة والسؤال بعد المحاسبة ودخول اهل الجنة الجنة واهل
النار النار قلت ما ذكرناه هو عن عقل واعتبار وما ذكرته عن
نقل واخبار فعليك بالاختيار رغم الاختيار تتمة لا يتعارفون كما يخرجون
كما زعمه من قال القائل الامام البيضاوي وذلك عند خروجهم من القبور

دل على ما قلنا من ان تعارفهم يتأخر عن اوان الحشر قوله عم الامر
اشد من ان ينظر بعضهم الى بعض في جواب عائشة رض اذا سمعته
قوله عم يحشر الناس حفاة عراة غرلا فقالت الرجال والنساء
ينظر بعضهم الى بعض والحديث رواه البخاري ومسلم والنسائي
وابن ماجة وذلك ان هول البعث ودهشة الحشر لما كان مانعا
عن النظر فلان يكون مانعا عن التعارف الذي يتوقف عليه اى على
النظر اولى ذكر في التذكرة عن ابي هريرة رض انهم يوقفون حفاة عراة
غرلا مقدار سبعين عاما وفي الجواب المذكور يعني جواب النبي عم
عن سؤال عائشة رض دلالة على انهم يكسون عند التعارف لانه لا يحد
بدونه وقد فهم ذلك اى انهم بعد ما يحشرون عراة يكسون من حديث رواه مسلم
في صحيحه حيث قال عن ابن عباس رض قام فينا رسول الله عم
بموعظة فقال في صدر الحديث يا ايها الناس انكم تحشرون الى الله
حفاة عراة غرلا كما بدأنا اول خلق نعيده وعدا علينا انا كنا فاعلين
الا وان اول الناس يكسى يوم القيمة ابراهيم عم لايحة قدسية
يوم التلاق ابراهيم عم يوم القيمة قال الله تعالى يوم التلاق يوم هم
بارزون ظاهرون لا يواريهم شيء من او اكمة او بناء لان الارض
يومئذ قاع صفصف ولا لباس لانهم عراة كما جاء في الحديث في
رواية البخاري ومسلم والترمذي عن ابن عباس رض عنه قال سمعت
رسول الله يقول انكم ملاقوا الله حفاة عراة غرلا ومن ههنا انكشف
المراد من التلاق الملاقات بين الارواح والاجساد من البروز
الخروج من القبور سايحة قدسية الضوء شرط رؤية الالوان

ومن ههنا انكشف المراد من التلاق ومن غفل عن هذا زعم ان المراد من التلاق الملاقات بين الارواح

لا شرط وجودها كما سبق الى بعض الاوهام اراد به ابن سينا ومن تبعه
اشير الى ذلك في قوله تعالى فتركهم في ظلمات لا يبصرون فان قوله
لا يبصرون لا يخلو عن دلالة وجود المبصر في الجملة اذ لا يقال في حق احد
انه لا يبصر المعدوم ووجود المبصر فرع وجود اللون لان الجسم على ما
تقرر في موضعه لا يبصر الا بلونه وشكله سايحة قدسية الليل والنهار
لا ينعدم احدهما بوجود الآخر بل يستتر الليل عند وجود النهار وينكشف
عند ذهابه دل على ذلك دلالة ظاهرة قوله تعالى وآية لهم الليل نسلخ منه
النهار فاذا هم مظلمون وقد افصح عن ذلك اى عن انه لا ينعدم الليل
عند مجيء النهار قوله عم سبحان الله اذا جاء النهار فاين الليل في جواب
قوم من اليهود قالوا اذا كانت الجنة عرضها السموات والارض فاين
النار فافهم فانه سر من الاسرار لايحة قدسية كما ان الامر متنوع
الى تكليفي وهو المدار الغالب للاحكام الشرعية انما قيد المدار بالغالب
لان بعض الاحكام ثبت بالاخبار منها قوله تعالى كتب عليكم الصيام
وتكويني كقوله تعالى كونوا قردة خاسئين ومن هذا النوع قوله تعالى
اهبطوا في قوله تعالى وقلنا اهبطوا الآية هبط لازم ومتعد ومصدر
المتعدي الهبط ومصدر اللازم الهبوط وهو النزول من علو الى سفل
لا من النوع الاول اى ليس الامر المذكور تكليفا حتى يلزم الاذن في المعادات
بناء على ان الحال المذكور بقوله بعضكم لبعض عدو قيد والامر بالمقيد
يتناول القيد فاندفع ما قيل تقييد المأمور به بالمنهي عنه لا يكاد يقبل
عند اولى النهى فانك اذا قلت قم ضاحكا وانت تنهاه عن الضحك
ينسب ذلك القول منك الى الارتضاء وكذا ما اورد على ما روى

قائله جلال الدين السيوطي في حاشيته بتفسير القاضي عليه

مذكور والتعجب الحبة

عن ابن عباس رضه ان الحية ايضا من جملة الم[illegible]مورين بالهبوط
من ان الحية ليست من المكلفين كذلك النهى تتنوع الى تكليفى وهو
الشائع فى الاحكام الشرعية انما قال هو الشايع لما مر فى قرنية من ان
الاحكام الشرعية قد تثبت بالاخبار والاختصاص به بصورة الاثبات
وتكوينى كما قوله تعا فلا يكن فى صدرك حرج منه اى ضيق قلب من
تبليغه وهذا النوع من النهى لم يذكر فى كتب الاصول ولم يتنبه له الفحول
من المهرة فى المعقول والمنقول ولذلك قالوا فى تفسير القول المذكور
توجيه النهى الى الحرج للمبالغة كقولهم لا اريك ههنا وممن حسن الظن
بشانه من قال اراد به نجم الدين قدس سره العزيز ان النهى فى قوله تعا
ولا تكونن من الممترين من هذا القبيل حيث قال فى تفسيره ليس هذا
بنهى عن شك كان فى النبى عم ولكن نهى الكينونة قاله فى الازل لانه كلام
ازلى فما كان من الممترين ولا يكون الى الابد ولما استشعر ان يقال
والتاكيد انما يناسب التكليفى دون التكوينى تدارك دفعه بقوله والتاكيد
فى هذا المقام يعنى مقام الامر والنهى التكوينيين لاظهار العناية واعلام
الاهتمام فان قلت هل للنهى التكليفى ههنا وجه صحة قلت نعم فان نهيه
عم عن الجهل والامتراء مع انه غير متوقع عنه للمبالغة فى حق من يتوقع
منه ذلك وعدم التوقع عنه لا ينافى نهيه دل على ذلك قوله فى حق نوح
عم انى اعظك ان تكون من الجاهلين فان الجهل غير متوقع من نوح
عم ومع ذلك وقع التحذير عنه والحق ان العصمة لا ترفع النهى قال صاحب
التيسير يجوز ان يكون الخطاب له عم وان كان معصوما لان العصمة لا ترفع
النهى فالاستدلال بها اى بعصمة عم عن الامتراء مثلا على ان المراد منه ليس

ما وقع فى بعض النسخ من قوله وفيه ان التاكيد الى قوله ولما استشعر زائد لا طائل تحته فلم يرجع اليه فصح الكلام وانتظم

اعلاه [illegible]

فيه رد للقاضى البيضاوى

نهيه عم عنه وقع بهذا الاستدلال فى كلام الامام البيضاوى حيث قال
فى تفسيره وليس المراد به نهيه عم عن الشك فيه لانه غير متوقع عنه وليس
بقصد واختيار ليس بتام كما لا يخفى على ذوى الافهام ثم ان موجب قوله وليس
بقصد واختيار ان لا يكون النهى صحيحا اصلا سواء كان المراد نهيه عم
او نهى امته والتاويل الذى اشار اليه بقوله او امر الامة باكتساب المعارف
المزيحة للشك على الوجه الابلغ يهدم اصل الاستدلال كما لا يخفى على من
تامل فى مساق الكلام والتحقيق ان الشك لا يكون بقصد واختيار والنهى
المذكور على تقدير كونه تكليفا للحث على محافظة الاسباب المزيحة والتحذير
عن بواعث الغفلة عنها والرسول عم احق بها من امته ولقد احسن من
قال ان الله تعا يحذر نبيه من اتباع الهوى اكثر ما يحذر غيره لان ذا
المنزلة الرفيعة الى تجديد الانذار احوج حفظا بمنزلته وصيانته بمكانته
وقد قيل حق المرآت المجلوة ان يكون تعهدها اكثر اذ كان القليل من الصداء
عليها اظهر فتدبر لا يجة قدسية ان ابليس ليس من جنس الملك بل
من جنس الجن كما قال الله تعى كان من الجن دل على ذلك دلالة قاطعة
انقطاع الاستثناء فى قوله تعا الا ابليس لم يكن من الساجدين انما
حكم بانقطاع الاستثناء فيه لان عدم كون ابليس من الساجدين يفهم
من قوله الا ابليس على تقدير الاتصال فيضيع قوله لم يكن من الساجدين
واما الدلالة فى انقطاع الاستثناء المذكور على ان ابليس ليس من جنس الملك
فظاهرة اذ لا شبهة فى انه على تقدير كونه من ذلك الجنس حق الاستثناء
المذكور الاتصال ولما امكن ان يقال ان كان ابليس من جنس الملك فلا
وجه لانقطاع الاستثناء على ما ذكر اتفاقا وان لم يكن منه فلا ينافى ولا يلزم

وانا وبيان ان المراد الاخبار عن عدم كون ابليس من جنس الملائكة فى علم الله تعالى لا ينفع الحذور فى المذكور لانه ايضا معلوم لعلم الله تعالى محيطا بالكائنات وعلمه فافهم

الملائكة

بالسجود فما وجه قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك فانه صريح في تناول
الامر المذكور اياه اذ لم يرد في خصوصه امر مستقل تدارك دفعه بقوله و
وتناول الامر اياه بمعنى تناول الامر بالسجود لآدم عم دلالة لا عبارة حتى
يلزم ان يكون ابليس من جنس الملك يرشدك اليه قوله تعالى استكبرت
ام كنت من العالين لان المعنى والله اعلم امرك دائر بين ان تكون ادنى
من المامورين بالسجود فيتناوله ذلك الامر دلالة ضرورة ان الاعلى اذا
امر بتعظيم شخص يكون الادنى مامورا به بطريق الاولى فيلزم الاستكبار على
تقدير ثبوت هذا الشق من الترديد او اعلى منهم فيكون من زمرة العالين
الذين لم يتناولهم الامر بالسجود اصلا اي لا عبارة ولا دلالة ولعلهم ارواح
الانبياء عليهم السلام فان الارواح مخلوقة قبل الاجساد بالفي عام وقد
قال عم كنت نبيا وآدم بين الماء والطين **دقيقة** وفي عبارة مع معنى
في قوله تعالى ابى ان يكون مع الساجدين اشارة الى ما قدمنا من الارشاد
الى ان تناول الامر بالسجود لابليس دلالة حيث دلت على انه كان في حيز
التابعين للمامورين بالسجود فافهم والله ولي الرشاد **تتمة**
قد نبهت فيما تقدم على ان الاستثناء في قوله تعالى الا ابليس اي لم يكن من الساجدين
منقطع قطعا لا احتمال فيه للاتصال وذلك يستلزم ان يكون الاستثناء
في قوله الا ابليس ابى ان يكون مع الساجدين ايضا منقطعا فمن تردد
فيه فقال القائل هو الامام البيضاوي ان جعل قوله الا ابليس منقطعا
اتصل به قوله ابى اي ولكن ابليس ابى وان جعل متصلا كان استينافا
على انه جواب سائل اهل سجد **فريدة** كان نبينا محمد عم مرسلا للناس
كافة ولذلك قال لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي بخلاف سائر الانبياء

عليهم

عليهم السلام فلو كان نبيا في زمن واحد منهم لوسعه ان لا يتبعه و
بهذا تبين وجه الحديث المذكور واتضح ما سبق لا الكلام من بيان جهة
فضله ومن قال لو نزل الكتاب المتقدم في ايام المتاخرين لنزل على
وفقه ولذلك قال عم لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي لم يدر
انه لا يظهر الفضيلة وايضا موجب ما ذكره في تقدير ما قلنا دعه من ان
المخالفة في جزئيات الاحكام بسبب تفاوت الاعصار في المصالح من
حيث ان كل واحدة منها حق بالاضافة الى زمان تراعى فيه صلاح من خوطب
بها انتساخ الشريعة لا انتساخ النبوة والاول لا يستلزم الثاني على ما
افصح عنه بقوله عم وكان النبي يبعث الى قومه خاصة قد دل هذا على
ان نوحا عم لم يكن مبعوثا الى كافة الناس فلا دلالة في قوله تعالى حكاية عنه
رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا على عموم الطوفان ولا بعثته
عم بعد غرق الكفار قاطبة حتى يرد النقض بعموم بعثته بل لبقائه على
ما كان وهذا ظاهر وان خفي على من قال فان قلت كان نوح عم مبعوثا
الى كل الناس بعد خروجه عن الفلك فكيف اختص به نبينا قلت كان ذلك
ضروريا فلا اعتبار به وبعثته الى الناس عامة فان قلت آدم عم ايضا كان
مبعوثا الى الناس عامة قلت بل هو كساير الانبياء كان مبعوثا الى قومه
خاصة لعدم ضرورة انه لا وجود لقوم آخر في عهده والمراد من العموم
المذكور الاقوام الداخلة تحت جنس الانس لا مرسلا اليهم كافة لان تبليغ
الرسالة الى كافة الناس وعامة البشر كان خارجا عن وسعه ولذلك
قال الله تعالى ارسلناك للناس كافة ولم يقل ارسلناك الى الناس كافة فان
الاول يقتضي التبليغ الى الناس قاطبة دون الاول والا يلزم ان يكون مقصرا

القائل هو البيضاوي وكذا في تفسير قوله تعالى وآمنوا بما انزلت مصدقا لما معكم من سورة البقرة

فان عيسى عم اذ كان حيا في زمن نبينا عم اتباعه وما وسعه الا اتباعه ... بهت عليه فيما تقدم لا لاظهار التفضيل

القائل ابن ملك في شرح المشارق ... بعد خروجه ... الفلك

في امر التبليغ غير موقوف حقه اذا لم يكن منه عم تبليغ الرسالة الى اطراف
العالم من اصناف الامم ولما كان الفرق بين البعث والارسال خفيا
جدا كان ذلك مظنة الاشكال تدارك حله فقال والبعث الى الناس عامة
اعم من الارسال اليهم عامة فان في الارسال تكليفا دون البعث لانه يكون
محض فلا يلزم المحذور المذكور فيما تقدم بقوله والا يلزم ان يكون مقصرا
في امر التبليغ على القول المأثور يعني قوله عم بعثت الى الناس عامة ولا على
قوله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا لان قوله اليكم جميعا
متعلق بمعنى البعث الذي ضمنه قوله اني رسول الله اليكم وهذا ما اشار اليه
المص بقوله لانه على اعتبار تضمين البعث **تتمة** البعثة تلازم الرسالة
وصف البعثة الى الخلق بالدعوة الى الحق لا ينتظم الانبياء كلهم بل مخصوصة
بالرسل منهم وقد افصح عن هذا الامام القرطبي في تفسير قوله تعا ولقد آتينا
داود وسليمان علما حيث قال وكل نبي جاء بعد موسى عم ممن بعث ولم
يبعث فانما كان بشريعة موسى عم الى ان بعث المسيح عليه السلام فنسخها
فلا وجه لما قيل قائله القاضي عضد الدين في ديباجة المواقف وبعث
اليهم الانبياء والرسل لان مبناه على عموم البعثة لعامة الانبياء **فائدة**
تعلق الجار في قوله تعا وارسلناك للناس رسولا من سورة النساء
للفعل لا للحال يعني قوله رسولا لما في تقديم الجار من ايهام التخصيص يعني
تخصيص رسالته عم للناس ولا صحة له لان رسالته عامة للثقلين
ومن لم يتنبه لهذا يعني صاحب الكشاف والقاضي ومن حذا حذوهما
جوز ذلك اي تعلق الجار للحال **فائدة** قال الرضي في شرح مختصر ابن الحاجب
وقد يلزم لبعض الاسماء الحالية نحو كافة وقاطبة ولا تضافان وتقع كافة

في رد للقاضي عضد الدين

في كلام

في كلام من لا يوثق بعربيته مضافة غير حال وخطأوا فيه لانها وقعت
مضافة غير حال في كلام العلامة الزمخشري حيث قال في تفسير سورة النمل
ويجوز ان يراد بحقيقة الابصار كل ناظر فيها من كافة اولي العقل وهو امام
العربية يستشهد بكلامه **فائدة اخرى** كافة منقولة عن معناه الاصلي
الذي دخلها التانيث باعتباره فانها فاعل من الكف بمعنى المنع ثم نقل
الى معنى كل وجميع فلا عبرة لتانيثها بعد النقل لكونها بمنزلة سائر اجزائها قال
ابو حيان ان التاء في كافة وان كان اصلها للتانيث محضا لكن صار بهذا
نقلا الى معنى كل وجميع كما صار كلمتي قاطبة وعامة اذا كان حالا نقلا محضا
الى معنى كل وجميع فاذا قلت قام الناس كافة او قاطبة فلا يدل شيء من
هذه الالفاظ على التانيث كما لا يدل كل ولا جميع كذا ذا الذات قال الفاضل
التفتازاني في تفسير سورة آل عمران ان الذات في الاصل مؤنث ذو وقد
قطعت عن لزوم الوصفية والاضافة واجريت مجرى الاسماء المستقلة
بمعنى نفس الشيء وحقيقته واجريت تاؤها مجرى الاصلية فقالوا في النسبة
ذاتي بابقائها وجوزوا اطلاقها على الله تعالى مع امتناع مثل علامة لوجود التاء
فلا مانع من جهة التاء وانما قال من جهة التاء لان فيها مانعا من جهة المعنى
لما عرفت ان معناها بمعنى كل وجميع لا بمعنى كافة في كافة لكونها حالا عن
الكاف في ارسلناك في قوله تعا وارسلناك الى الناس كافة وبهذا التفصيل
تبين وجه الخلل فيما قيل قائله صاحب الكشاف ذكره في تفسير قوله تعالى يا ايها
الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ويجوز ان يكون حالا من السلم لانها
مؤنثة قال الشاعر • السلم تاخذ منها ما رضيت به • والحرب يكفيك
من انفاسها جرع فان مبناه الغفلة عن ان كافة نقلت عن معناها

من انفاسكه

الاصل الذی دخلها الثانیت باعتباره وانسلخ عنها ذلک لوصف **فریدة**
کرر لفظ اطیعوا یعنی فی قوله تعالی یا اطیعوا الله واطیعوا الرسول تعظیماً
لامر الرسول ولهذا ای ولکون التکریر المذکور للتعظیم ترک فی قوله
تعالی واولی الامر منکم وفرقا بین المطاعین فلا حاجة الیه عند ذکر ثانیهما
وهو اولی الامر فلذلک ای ولکون التکریر المذکور بمجموع التعظیم والفرق
ترک التکریر فی قوله واطیعوا الله ورسوله ولا تنازعوا الآیة وقوله تعالی
اطیعوا الله ورسوله ولا تولوا عنه الآیة لفقدان بعض الباعث وهو
الفرق المذکور وانما قال منکم اظهارا لوجه الرخصة فی المنازعة الآتی
ذکرها ولما کان ایجاب الطاعة للامراء منبعثا عن اشتراط العدالة وهو
موافقة الحق خصوصاً بقرینة التمهید السابق بقوله تعالی واذا حکمتم بین
الناس ان تحکموا بالعدل رتب علیه قوله فان تنازعتم فی امر من امور
الدنیا او امور الدین ای ان تنازعتم واولی الامر منکم فی شیء ففیه دلالة
علی ان طاعة الامراء انما تجب اذا وافقوا الحق واما اذا خالفوه فلا طاعة
لهم قال النبی علیه السلام لا طاعة للمخلوق فی معصیة الخالق والمراد من الرد
الی الله تعالی فردوه الی الله والرسول الرد الی کتابه تعالی ومن الرد الی الرسول
الرد الی السنة قولیة کانت او فعلیة او تقریریة وهذا ای الرد الی سنته
علیه السلام علی الوجه المذکور ینتظم حالتی حیوته ومماته ممن قال قائله هو الامام
البیضاوی فی تفسیر الرد الی الرسول بالسؤال عنه علیه السلام فی زمانه والمراجعة
الی سنته بعده لم یصب فی تفصیله وتخصیصه لان المراجعة الیه علیه السلام فی زمانه
لا یلزم ان یکون بالسؤال عنه لان فعله وتقریره حجة فی زمانه ایضاً
فائدة لما اوجب الله تعالی فی کل متنازع فیه الرد الی الکتاب والسنة وهذا

العموم

العموم مستفاد من ابهام شیء وتنکیره ولا خفاء فی انه لا یوجد فی کل حادثة
نص ظاهر من الکتاب والسنة تضمن الایجاب المذکور الامر بالنظر فی
مودعات النصوص الواردة فی الکتاب والسنة والعمل بمدلولاته
ومقتضیاته فالآیة المذکورة حجة علی منکری القیاس من اصحاب الظواهر
لا لهم کما توهموه قال الامام البیضاوی فی تفسیره واستدل به منکروا
القیاس وقالوا انه تعالی اوجب رد المختلف فیه الی الکتاب والسنة دون
القیاس واجیب بان رد المختلف فیه الی المنصوص علیه انما یکون بالتمثیل
والبناء علیه وهو القیاس ومبنی هذا الجواب علی عدم الفرق بین الاجتهاد
والقیاس والا فالرد المذکور قد یکون بالاجتهاد لا بطریق القیاس وهذا
واضح عند من له ادنی خبرة **فائدة اخری** لما امرنا الله تعالی بالرد والاجتهاد
بقوله فردوه الی الله والرسول وشرط فیه ای فیما امر به التنازع حیث
قال فان تنازعتم ورتب علیه الرد المذکور دل ذلک علی ان لا رخصة
للرد والاجتهاد عند انعقاد الاجماع والا لکان اعتبار الشرط المذکور
ضائعاً ولا وجه له فی کلام بلیغ فکیف فی الکلام المعجز ففی النص المذکور دلالة
علی حجیة الاجماع وعدم جواز مخالفته فالآیة المذکورة جامعة للاصول
الاربعة الکتاب والسنة والاجماع والقیاس وهذا من لطایف الاسرار
المستخرجة بدقایق الانظار **فریدة** الاجتهاد وهو فی اللغة استفراغ الجهد
فی امر من الامور ولا یستعمل الا فیما فیه کلفة ولهذا یقال اجتهد فی حمل الحجر
ولا یقال اجتهد فی حمل الخردل وفی الاصطلاح استفراغ الفقیه الوسع
لتحصیل ظن بحکم شرعی اعم من القیاس وهو تعدیة الحکم من الاصل
الی الفرع لعلة متحدة لا تدرک بمجرد اللغة کذا قالوا ونشکل هذا بدلالة النص

احتراز عن دلالة النص

الاجتهادية كالتي يتمسك بها الامامان في ايجاب الحد في اللواطة مطلقا
لان الاجتهاد قد يكون في مورد النص كالاجتهاد في قوله عم المتبايعان
بالخيار ما لم يتفرقا فان الشافعي حمل التفرق على تفرق الابدان فاثبت خيار
المجلس وابو حنيفة حمله على تفرق الاقوال فلم يثبته والقياس على ما ظهر من
حده المذكور انفا شرطه فقد النص فلا يكون في مورده فثبت ان الاجتهاد
يوجد بدونه ولا بد له اي للقياس حيث شرط فيه ان لا تدرك علته بمجرد
اللغة من الاجتهاد فثبت ان القياس لا يوجد بدون الاجتهاد فظهر ان
النسبة بينهما عموم وخصوص مطلق فهذا اي الفرق المذكور بين الاجتهاد
والقياس مع وضوحه عند من له ادنى دربة في فن الاصول قد اشتبه
على بعض المنتمين الى علم الاصول اراد به صاحب فصول البدايع حيث
قال في شرح الفرائض لسراج الدين ان قول المجتهد غير القياس والفاضل
التفتازاني مع وقوفه على الفرق المذكور بينهما حيث قال في اوائل الركن
الرابع من التلويح الاجتهاد قد يكون بغير القياس كالاستنباط من النصوص
الخفية الدلالة قرر كلامه في بيان تعريف الفقه على وجه افصح عن الغفلة
عن الفرق المذكور حيث قال قوله يعني قول صاحب التوضيح مع ملكة
الاستنباط اي العلم بما ذكر بشرط كونه مقرونا بملكة استنباط الفروع
القياسية من تلك الاحكام وانما قال افصح عن الغفلة لان حق الواقف
عليه اي على الفرق المذكور ان يقول كونه مقرونا بملكة استنباط الفروع
الاجتهادية من تلك الاحكام اي من ادلتها وقول صاحب التوضيح وعلم
المسائل القياسية للدور يفصح ايضا عن الغفلة عن الفرق المذكور فانه
لو كان واقفا عليه لقال لا المسائل الاجتهادية للدور ومن الغافلين

علم المسائل

عن الفرق

١٧

عن الفرق المذكور الامام البيضاوي على ما نبهت عليه فيما تقدم حيث
قال في الزبدة المذكورة قبيل هذا ومبنى هذا الجواب على عدم الفرق
بين الاجتهاد والقياس فرع الفجر فجران صادق وهو البياض
الذي يستطير اي ينتشر في الافق وكاذب وهو البياض الذي يبدو
طولا كذنب السرحان اول ما يرى من نور الشمس يرى فوق الافق كخط مستقيم
ويكون ما يقرب من الافق بعده مظلما فلذلك يسمى ذلك النور بالصبح الاول
والصبح الكاذب اما تسميته بالاول فظ واما تسميته بالكاذب فلكون
الافق مظلما اي لو كان يصدق انه نور الشمس لكان المنير ما يلي الشمس دون
ما يبعد عنها لا لانه يتنير ثم يعقبه الظلام كما هو الشايع الى اوهام الانام
والمشتهر في السنة العوام وبه اخذ صاحب الهداية من غير تامل في المقام
ووقت الصوم من طلوع الفجر الثاني الى غروب الشمس لقوله تعالى وكلوا واشربوا
حتى يتبين لكم زيادة لكم للدلالة على ان المعتبر هو التبين في مكان الصائم
وفيه اشارة الى الفرق بين هذا الحكم وحكم وجوب الصيام بطلوع هلال
رمضان بالاعتبار لاختلاف المطالع في الاول دون الثاني لعدم الحرج فيه
بخلاف الاول فتامل الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا
الصيام فان قلت اليس كلمة ثم للتراخي ولا تراخي لابتداء الصوم عن طلوع
الفجر قلت بلى ولذلك امرنا باتمام الصيام دون الشروع فيه فافهم سر
الكلام ومن ههنا تبين انه لا دلالة في النص المذكور على جواز تاخير النية
عن الفجر كما زعم من قال ولنا قوله تعالى كلوا واشربوا الى قوله ثم اتموا الصيام
الى الليل فقد اباح الاكل الى طلوع الفجر ثم امر بالصيام بعده وثم للتراخي فيجب
العزيمة بعد الفجر لا محالة والخيطان بياض النهار وسواد الليل شبه اولهما

يبدو

من نور الفجر المعترض في الافق بالخيط الابيض وما يمتد معه من غبش الليل بالخيط
الاسود قال الشاعر والخيط الابيض ضوء الصبح منفلق والخيط الاسود جنح
الليل مكتوم وقوله من الفجر بيان للخيط الابيض عبارة وللخيط الاسود دلالة
لان بيان احدهما في حكم بيان الآخر فمن نظر الى خصوص العبارة كصاحب الكشاف
والقاضي البيضاوي قال اكتفى ببيان الاول عن بيان الآخر لدلالته عليه
ومن نظر الى عموم الدلالة كصاحب المفتاح بيّنهما بقوله من الفجر ومنهم من
وفق اراد به صاحب الكشف وقال ان الفجر عبارة عن مجموع الخيطين
كقول الطائي ابي تمام واَزرق الفجر يبدو وقبل ابيضه تمامه واول الغبش
رش ثم ينسكب فيكون بيانا لهما وقد يكون وقت التبيين عبارة عن
الفجر الصادق على ان يكون في الخيط اشارة اليه ولو لا مخالفته لنص الحديث المثبت
في الصحيح وهو قوله عم انما هو سواد الليل وبياض النهار لكان ماذكره صاحب الكشف
وجها وجيها وقال الامام القرطبي وتفسير رسول الله عم بقوله انما هو
سواد الليل وبياض النهار الفيصل في ذلك المراد بالتفسير ما في حديث عدي
بن حاتم قال قلت يا رسول الله ما الخيط الابيض من الاسود اهما الخيطان
قال انك لعريض القفا ان ابصرت الخيطين ثم قال لا بل هو سواد الليل
وبياض النهار اخرجه البخاري واما من قال القائل صاحب العناية في شرح
الهداية اول كلامه والخيطان بياض النهار وسواد الليل يعني ان الخيط الابيض
اول ما يبدو من الفجر الصادق وهو المستطير اي المنتشر المعترض في الافق
كالخيط الممدود والخيط الاسود ما يمتد معه من غبش الليل وهو الفجر
المستطيل والكاذب وذنب السرحان شبههما بخيطين ابيض واسود
واكتفى ببيان الخيط بقوله من الفجر عن بيان الاسود لان البيان في احدهما

الغبش بالتحريك البقية من الليل ويقال ظلمة آخر الليل والجمع اغباش من جوهري

الابيض صح

بيان في الآخر الى هنا كلامه فقد خبط في قوله وما يمتد معه من غبش الليل
وهو الفجر المستطيل خبطا فاحشا لان ذلك الفجر ايضا بياض يبدو كذنب
السرحان وما شبه بالخيط الاسود من غبش الليل انما هو سواد من الظلام
وايضا على تقدير ان يراد بالخيط الاسود الفجر المستطيل يكون قوله من الفجر بيانا
لهما لا لاحدهما فبعض كلامه يناقض بعضه فائدة رجل اصبح في شهر
رمضان جنبا فصومه تام الا على قول بعض اصحاب الحديث يعتمدون فيه على
حديث ابي هريرة رضي الله عنه من اصبح جنبا فلا صيام له ورب الكعبة
قاله لقوله تعالى فالآن باشروهن الى قوله حتى يتبين واذا كانت المباشرة
في آخر جزء من اجزاء الليل مباحا فالاغتسال يكون بعد طلوع الفجر وقد امر الله
تعالى باتمام الصوم كذا قال شمس الائمة السرخسي في المبسوط وفيه نظر اذ لا صحة
يعني الاستدلال المذكور وهو تحقق المنافاة بين اباحة المباشرة الى آخر جزء
من اجزاء الليل ووجوب الاغتسال في بعض اجزائه يعني ان الاستدلال
المذكور مبناه على تحقق المنافاة بين الامرين المذكورين ولا صحة لذلك
المبني كيف وقد تحقق بين تلك الاباحة وايجاب الصلوة في بعض اجزائه
ولا صحة لها اي للصلوة بدون الاغتسال ولو كان ايجابه اي ايجاب الاغتسال
في بعض اجزائه منافيا لتلك الاباحة لكان ايجابها اي ايجاب الصلوة فيه
اي في بعض اجزائه منافيا لها اي لتلك الاباحة ضرورة ان المنافي لما لا بد منه
للشيء مناف لذلك الشيء واذا لم يكن هذا منافيا لها لا يكون ذلك ايضا
منافيا لها والتحقيق ان الاباحة لا يلزمها عدم الاثم مطلقا فان ذلك قد
يتخلف عنها كما يتخلف الاثم عن الحرمة وذلك ان لازم الاباحة عدم ترتب الاثم
على فعل الموصوف بها لا المنافاة له حتى لا تقارنه ولو بسبب آخر فلا دلالة

يجد صح

ضرورة صح

لا... صح

فيما ذكر على عدم وجوب الغسل قبل النهار لان موجب الوجوب الاثم عند المباشرة
في آخر الجزء من الليل لكن لا يلزم ان يكون بما يقارنها من ترك الغسل الواجب
قبل النهار فافهم **فائدة اخرى** سلمنا فيه اشارة الى المنع الذى قدمناه
ان الاباحة لا تجامع الحرمة لكن الرخصة تجامعها كما فى المكره على اجراء كلمة
الكفر على لسانه فان له الرخصة فى ذلك وحرمته غير منكشفة على ما حقق
فى موضعه فيجوز ان يكون المباشرة فى آخر جزء من اجزاء الليل بطريق الرخصة
لا بطريق الاباحة ولما اتجه ان يقال ليس ادنى درجات الامر الاباحة تدارك
دفعه بقوله وموجب الامر النازل الى ثالث الدرجات للامر عند العموم
ثلاث درجات درجة الوجوب ودرجة الندب مطلق الرخصة الشاملة بل
للرخصة التى ينكشف معها الحرمة لا الاباحة فانها من مراتب القسم الاخير
من الرخصة وهذا من الدقايق التى لا توجد فى بطون الاوراق ولا يتنبه
لها الا الحذاق والقوم لغفولهم عن هذا التفصيل قالوا ادنى درجات
الامر الاباحة وقد نبهت فيما تقدم على درجات الرخصة التى لا ينكشف
معها الحرمة والرجحان فى جانب العزيمة كما فى المكره على اجراء كلمة الكفر على
لسانه وفوقها الرخصة التى تنكشف معها الحرمة ولا رجحان فى جانب العزيمة
وهى الاباحة **تتمة** قد تبين فيما قدمناه من ان الامر يجامع الحرمة ان الامر
يجوز ان يجامع الكراهة لانها دون الحرمة وما يجامع القوى يجامع الضعيف
بطريق الاولى فما اشتهر فيما بينهم ان اثبات الكراهة للشيء مع الامر به
غير مستقيم قال صاحب العناية فى شرح قول صاحب الهداية وحين
تتغير الشمس للغروب حتى تغرب والتاخير الى هذا الوقت يعنى تاخير صلوة العصر الى هذا الوقت
مكروه قالوا واما الفعل غير مكروه لانه مامور بالفعل ولا يستقيم اثبات

الكراهة للشيء مع الامر انتهى النظر السقيم **فريدة** الاصل فى الاستثناء
الاتصال اعلم ان صيغة الاستثناء حقيقة فى المتصل ومجاز فى المنقطع
ولذلك لا يحمل عليه الا عند تعذر الاول واما لفظ الاستثناء فحقيقة فيهما
فى عرف اهل النحو وهذا ظاهر وان خفى على صاحب التوضيح حيث قال ان
الاستثناء الحقيقى هو المتصل وانما سمى المنقطع استثناء بطريق المجاز
وشرطه دخول المستثنى فى المستثنى منه عند المتكلم انما قال عند المتكلم
لان دخوله فيه فى نفس الامر غير لازم سواء كان فى اعتقاده كما اذا قال الحكيم
القديم لا يحتاج الى الغير الا اذا كان ممكنا او فى اعتباره وان لم يكن معتقدا
له كما اذا قال من يعلم ان ابليس ليس من جنس الملائكة سجد الملائكة
الا ابليس على اعتبار دخوله فيها تغليبا لامر ما له شان فان الابهام فى
مثل هذا المقام للدلالة على زيادة خطر كتنزيل غير المحتمل منزلة المحتمل
ايفاء لحق المقام وذلك قد يكون فى مقام المدح كما فى قول النابغة
ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب فانه اخرج
قوله ان سيوفهم بهن فلول مخرج المستثنى من قوله ولا عيب فيهم وذلك
المعنى لا يحتمل ان يكون عيبا لانه اثر كمال الشجاعة الا انه نزل منزلة العيب فيهم
على تقدير ان يكون ما هو محض الشجاعة عيبا لكن هذا مدح وما لا يثبت
الا على تقدير المحال يكون محالا لا محالة وقد يكون فى مقام الوعيد كما فى قوله تعالى
فبشرهم بعذاب اليم فنفى البشارة على سبيل المبالغة معنى مظنة البشارة فى
حقهم على تقدير ان يكون العذاب الاليم صالحا لان يبشر به وذلك مح
والمعلق على المحال مح ومن لم يتنبه لهذا الاعتبار اللطيف زعم انه من
قبيل الاستعارة التهكمية ولم يدر ان التهكم والسخرية لا يناسب كلام الله تعالى

تفطن من قسم الاستثناء
الى المتصل والمنقطع بناء
على زعم ذلك ولم يدر ان
المنقطع ايضا من افراده

مبالغة فى نفى جنس العيب
عنهم فكأنه يقول وجود
العيب صح

صاحب الكشاف ومن تبعه

وقد يكون في مقام الاقناط الكلي كما في قوله تعالى الا ما قد سلف استثنى عما
نكح الآباء ما قد سلف وهذا الاستثناء لا يكون الا على تقدير امكان نكاح
ما سلف لكنه ممتنع فيكون جواز نكاح ما نكح الآباء محالا فهذا ابراز الممكن
في معرض المحال مبالغة في دفع اباحته وقطع الرجاء والرخصة فيه ومنه قوله تعالى
الا الموتة الاولى فانه نزل فيه ايضا غير المحتمل منزلة المحتمل ابقاء لحق المبالغة
في نفي الاحتمال وقوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا الا سلاما وقوله عليه السلام
انا افصح العرب بيد اني من قريش من هذا القبيل فان قوله انا افصح
في معنى فصاحتي في غاية ما يتوقع من العرب لا قصور فيه اصلا فقوله
بيد اني من قريش استثناء منه بتنزيل ما يقوي الفصاحة منزلة ما يضرها
مبالغة في نفي ذلك الاحتمال على الوجه الذي مر تفصيله **فايدة** الاستثناء
نوعان وضعي وهو ما يكون باداته وعرفي وهو التعليق بمشية الله تعالى
فانه ليس باستثناء في الوضع لانعدام اداته فان الموجود فيه كلمة الشرط
الا انهم تعارفوا اطلاق اسم الاستثناء على هذا النوع قال الله تعالى اذ
اقسموا ليصرمنها مصبحين ولا يستثنون اي لا يقولون ان شاء الله
والمعنى اللغوي للاستثناء وهو المنع والصرف ينتظم هذا النوع ايضا
وبعض مشايخنا قال الاستثناء نوعان استثناء تحصيل وهو النوع
الاول انما سمي به لانه تكلم بالحاصل بعد الثنيا واستثناء تعطيل وهو النوع
الثاني وانما سمي به لان الكلام تعطل به والحق انه اي استثناء التعطيل غير منحصر
فيه اي في النوع الثاني لان الباطل من قسمي الاستثناء المستغرق ومنه الاستثناء
المستغرق بطا اذا كان بلفظ نحو نسائي طوالق الا حلائلي او باعم منه نحو
عبيدي احرار الا مماليكي وغير بط اذا كان باخص منه في المفهوم وان كان

يساويه في الوجود نحو نسائي طوالق **فريدة** قال صاحب الكشاف في
سورة الاعراف والاناسي اسم جمع غير تكسير بدليل عود ضمير المفرد اليه وتصغيره
على لفظه نحو رخال اسم جمع رخل بكسر الخاء وهي الانثى من ولد الضان وتوام و
هو المولود مع قرينه وثناء واخوات لها قال التفتازاني في شرحه للكشاف
عن المصنف ما سمعنا كلمات غير تمامات هي جمع وهي في الوزن فعال
ورباب اسم جمع ربى وهي الشاة الحديثة العهد بالنتاج وفراد اسم جمع
فريد وهو ولد البقرة الوحشية وتوام وعراق اسم جمع عرق وهو العظم
الذي عليه بقية اللحم ورخال وظوار جمع ظئر وبساط جمع بسط هكذا فيما
نقل عنه انتهى كلامه وكانه غفل عن الوعاء قال في تفسير سورة القصص من
الكشاف الوعاء اسم جمع كالرخال والثناء وعن فراد قال الفاضل
التفتازاني في سورة الانعام وقرئ فرادا بالتنوين جمع فرد كرخال جمع رخل
وعن رذال قال الجوهري انه جمع رذل **فريدة** اذا قصد الاخبار عن
تساوي الوصفين يفصل بينهما باداة الجمع وهي الواو ان ذكرا اسمين
مثلا يقال سواء مدحه وذمه ولا يقال سواء مدحه او ذمه ولذلك قيل ان
او في قولهم سواء كسر رغيفه او كسر اسنانه بمعنى الواو ذكره الشريف
فيما نقل عنه على حاشية شرح الفرائض ويفصل بينهما باداة الفرق وهي او
وان ذكرا فعلين مثلا يقال سواء مدح او ذم ولا يقال سواء مدح وذم
قال الجوهري في الصحاح والاسم السواء يقال سواء علي قمت او قعدت
ومنه قوله تعالى سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم من ههنا ظهر ان على
تعديته سواء فلا يقصد به معنى الضرر كما توهم وفي الكشاف كانه قيل ان
الذين كفروا مستو عليهم انذارك وعدمه على وفق ما ذكرنا من انهما اذا

اذا ذكروا اسمين ضرهما ان يفصل باداة الجمع دون الفرق فقول صاحب
التلويح في بحث المجاز سواء حصل بالمطر او بغيره على وفق القاعدة المذكورة
ممن وهم ان او ههنا بمعنى الواو فقد وهم فريدة اذا قصدوا التفخيم يكررون
واسم الجنس قال الامام المرزوقي في شرح قول الخماسة لما رايت الشيب
لاح بياضه بمفرق راسي قلت للشيب مرحبا كان الواجب ان يقول قلت
له مرحبا ولكنهم يكررون الاعلام واسماء الاجناس كثيرا والقصد بالتكرير
التفخيم حكي عن الصاحب انه قال كان الاستاد ابو الفضل يختار من شعر
ابن الرومي وينقط عليه قال فدفع الي القصيدة التي اولها اتحت ضلوعي
جمرة تتوقد وقال تاملها فتاملتها فكان قد كرر ضرب بيت فيها وهو
فجهل كجهل السيف والسيف منتضى وحلم كحلم السيف والسيف مغمد
فقلت لم ترك الاستاد هذا البيت فقال لعل القلم تجاوزه قال ثم رآني
من بعد فاعتذر بعذر كان شرا من تركه قال انما تركته لانه اعاد السيف
اربع مرات قال الصاحب لو لم يعده اربع مرات فقال فجهل كجهل السيف
وهو منتضى وحلم كحلم السيف وهو مغمد لفسد البيت لا لان الشعر ينكر
ولكن تنكره النفس قال الشيخ عبد القاهر في دلائل الاعجاز والامر كما قاله
الصاحب والسبب في ذلك ما ذكره الجاحظ من ان الكناية والتعريض لا يعملان
في العقول عمل الافصاح والتكشيف ولذلك كان لاعادة اللفظ في قوله تعالى
وبالحق انزلناه وبالحق نزل وقوله قل هو الله احد الله الصمد ما لم يكن
في تركها والاكتفاء بالكناية وان شئت شاهدا لما ذكر فتامل قوله تعالى
يلوون السنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب
فريدة قد اشتهر فيما بينهم ان من حق الضمير ان ينصرف الى المضاف

لانه

لانه المقصود بالذكر دون المضاف اليه صرح بذلك صدر الافاضل في ضرام
السقط حيث قال الضمير في نغالها للمضاف اليه وهو الغمام مع ان من حق
الضمير ان ينصرف الى المضاف ونظيره قول ابي الطيب افاضل الناس
اغراض كذا الزمن يخلو من الهم اخلاهم من الفطن الا ترى ان الضمير في
اخلاهم يرجع الى المضاف اليه وهو الناس وقد سبقه اليه الشيخ عبد القاهر
الجرجاني حيث قال في دلائل الاعجاز انك اذا حدثت عن اسم مضاف
ثم اردت ان تذكر المضاف اليه فان البلاغة تقتضي ان تذكره باسمه الظاهر
ولا تضمره ثم قال تفسير هذا ان الذي ذكرناه هو الحسن الجميل ان تقول جاءني غلام
زيد وزيد ويقبح ان تقول جاءني غلام زيد وهو ثم قال وقد يرى في بادي الراي
ان ذلك من اجل اللبس وانك اذا قلت جاءني غلام زيد وهو كان الذي
يقع في نفس السامع ان الضمير للغلام وانك على ان تجيء له بخبر الا انه لا يستمر
من جوع حيثنا نقول جاءني غلمان زيد وهو فنجد الاستنكار ونبو النفس
مع انه لا لبس مثل الذي وجدناه وكانهما غفلا عن قوله تعالى في سورة السبا
ويقول للذين ظلموا ذوقوا عذاب النار التي كنتم بها تكذبون فان فيه عاد
الضمير الى المضاف اليه مع صحة عوده الى المضاف كما في قوله تعالى في سورة السجدة
وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون وهذا كالنص في التسوية
بين العودين من جهة الفصاحة لان الكلام واحد ولو كان لاحد العودين
مزية على الآخر لما عدل عنه الى الآخر بلا باعث وبهذا اندفع ما زعم الفاضل المحشي
حيث قال في شرح مغني اللبيب ثم موضع من كلام الشيخ ابن عرفة عاد فيه
ضمير الى المضاف اليه فقال شخص منشد قد بحراة النحويون يقولون لا يعود
الضمير الى المضاف اليه فكيف اعدتموه فقال الشيخ على الفور من غير تلعثم

قال الله تعالى كمثل الحمار يحمل اسفارا ولم يزد على ذلك وفيه من اللطف ما لا يخفى
ولا شك ان النحاة لم يقولوا ما نقله هذا الرجل عنهم وانما قالوا اذا وجد
ضمير يمكن عوده الى المضاف وعوده الى المضاف اليه فعوده الى المضاف اولى
وتمام الكلام في هذا المقام مذكور في بعض رسائلنا المشهورة بين الانام
على خلاف ما هو الحق **فايدة** الاستثناء كما يكون عن المنطوق وهو
الاصل الشائع كذلك يكون عن المفهوم وذلك نادر في الكلام قلما يتنبه
له الا الافراد من ذوي الافهام كما في قوله عم اذا مات ابن آدم انقطع عنه
عمله منطوقه لا يناسب الاستثناء المذكور في قوله الا عن ثلاث صدقة
جارية وعلم نافع وولد صالح يدعو له انما المناسب له مفهوم ما ذكر وهو ان
ابن آدم ينقطع عن عمله **فايدة** العطف كما يكون على اللفظ وذلك شايع
كذلك يكون على المعنى وذلك ايضا شايع كما في قوله تعالى ولو علم الله فيهم
خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون وذلك ان المعطوف عليه
بمعنى قوله تعالى ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم في معنى ولا خير فيهم فعطف عليه
قوله ولو اسمعهم لتولوا على اعتبار هذا المعنى فافهم هذا الاعتبار الدقيق
فريدة الحرام قد ينقلب واجبا وذلك مشهور مذكور في كتب الاصول والفروع
كاكل الميتة وشرب الخمر في حالة الاضطرار الا اذا كان ذلك الحرام مما لا ينكشف
حرمته اصلا فانه لا ينقلب واجبا بل نقول لا ينقلب اصلا واجبا كان او مستحبا
او مباحا كاجراء كلمة الكفر على اللسان في حالة الاكراه فانه يرخص فيه في تلك
الحالة وهو باق على حرمته وبالعكس اي ينقلب الواجب حراما وذلك نادر
غير ظاهر ولذلك لا يوجد في بطون الدفاتر كالنهي عن المنكر اذا علم انه
يؤدي الى زيادة الشر ذكره العلامة الزمخشري وغيره في تفسير قوله تعالى ولا

ولا تسبوا

ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله الآية قال فان قلت
سب الآلهة حق وطاعة فكيف صح النهي وانما صح النهي عن المعاصي قلت
رب طاعة علم انها تكون مفسدة فتخرج عن ان تكون طاعة فيجب النهي عنها
لانها معصية لا لانها طاعة كالنهي عن المنكر هو من اجل الطاعات فاذا علم
انه يؤدي الى زيادة الشر ينقلب معصية ووجب النهي عن ذلك النهي كما يجب
النهي عن المنكر ومنهم من قال القائل هو الامام ابو منصور الماتريدي
ذلك الانقلاب في المباح قال صاحب التيسير في تفسير الآية المذكورة قال
الامام ابو منصور كيف نهانا عن سب من يستحق السب لئلا يسب من
لا يستحقه وقد امرنا بقتالهم واذا قاتلناهم قتلونا وقتل المؤمن بغير حق منكر
وكذا امر النبي عم بتبليغ الوحي والتلاوة عليهم وان كانوا يكذبونه قيل
ان السب لاولئك مباح غير مفروض وقتالهم فرض وكذا التبليغ وما
كان مباحا فانه ينهى عما يتولد منه ويحدث وما كان فرضا لا ينهى عما يتولد
منه وعلى هذا يقع الفرق بين فيمن قطع يد قاطع يده قصاصا فمات منه
فانه يضمن الدية لان استيفاء حقه مباح فاخذ بالمتولد منه والامام اذا
قطع يد السارق فمات منه لم يضمن لانه فرض عليه فلم يؤخذ بالمتولد منه الى هنا
كلامه وقد عرفت انه اي انقلاب المذكور غير مخصوص بالمباح بل يعم المستحب
والواجب **فايدة** النهي عند النحو بين صيغة لا تفعل حتما كان على التمني
كقولك لا تقعد عن الطلب وزجرا عنه كقولك لا تشرب الخمر وفي نظر اهل البرهان
ما يقتضي الزجر عن الشيء سواء كان بصيغة افعل كقولك اسكت او لا تفعل
كقولك لا تنطق وذلك للاختلاف المذكور لان نظر النحوي الى جانب اللفظ
ونظر المعقولي الى جانب المعنى **فريدة** الفرق بين سمعت حديثه وسمعت

الى حد نبه ان الاول يفيد الادراك ذكره العلامة الزمخشري في تفسير سورة الصافات
من الكشاف وهذا صريح في ان التضمين ليس من باب الاضمار كما سبق الى وهم
الفاضل التفتازاني ومن حذا حذوه ولا من باب الكناية كما سبق الى فهم الجرجاني
وليس فيه محذور الجمع بين الحقيقة والمجاز كما هو المتبادر الى الاوهام لان القصد
فيه الى مجموع المعنيين مرتبطا احدهما بالآخر لا الى كل منهما منفردا عن الآخر كما في نظائر
الجمع بين الحقيقة والمجاز فتدبر **فائدة** التقييد يعني بقوله بايديهم في قوله تعالى
وويل للذين يكتبون بايديهم لقطع المجاز في الاسناد هذا اذا كان الايدي بمعنى
الانفس او لتعيين المراد من المسند هذا على تقدير ان يكون بمعناها الاصلي فان
الكتابة قد تطلق على الاملاء وقد تطلق على الانشاء **فق** قوله تعالى بغير علم في قوله
تعالى ومن اوزار الذين يضلونهم بغير علم الآية حال من المفعول والتقييد به لانهم
معذورون من حيث قلدوا العلماء وكان التقليد واجبا عليهم فكان وزرا على الكلم
فيما قلدوا فيه على المقلدين ففيه نوع دلالة على ان التقليد من جملة الادلة الشرعية
واما الذين يضلون بطريق الخدعة فليسوا بمعذورين فوزر ضلالتهم على انفسهم
واما على الخادعين فوزر الخدعة فافهم جدا فانه قد خفي على الناظرين في هذا
الكلام **فريدة** فرعون وقيصر علمان وكذا كسرى ونحوه لانها لا ينصرفان
وليسا من اعلام الجنس للجمعية يقال فراعنة وقياصرة وعلم الجنس للجمعية لا للجمع
فلا بد من القول بوضع خاص في كل منهما لكل من يطلق عليه **فريدة** لعلك
تزعم ان الله تعالى دخلا في الانساء فيشتبه عليك وجه قوله تعالى وما انسانيه
الا الشيطان حيث حصر فيه الانساء على الشيطان فاعلم ان دخله تعالى في
خلق النسيان واما فعل الانساء فمن الشيطان والفعل غير الخلق ونسبة
الاول الى العبد لا يشاركه فيها الله تعالى كما ان نسبة الثاني الى الله تعالى لا يشاركه

فيها

فيها العبد عند اهل الحق يفصح عن هذا اتفاق الفريقين يعني اهل السنة والجماعة
واصحاب الاعتزال في نسبة الافعال الى الله تعالى مع اختلافهما في نسبة خلقها اليه
ولولا ان احدهما غير الآخر لم يتمش هذا فتدبر **فائدة** ما قدم لفظا الامر النظم
قد يعتبر مؤخرا في المعنى كالتعقيب المستفاد من الفاء الداخلة على صيغة الامر في
قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وكالتعقيب المستفاد من الفاء الداخل على قوله
فاغسلوا وجوهكم فانه مؤخر في الاعتبار عن مدلول الصيغة لان المراد طلب
التعقيب لا تعقيب الطلب كما سبق الى وهم من قال ان الدال على الوجوب
في نص الوضوء ليس الامر وهو لم يدخل على الفاء بل الفاء دخلت عليه فمفهومه
الصريح تعقيب وجوب غسل الوجه عن القيام الى الصلوة وهو لا يستلزم
وجوب تعقيب عنه فافهم فانه سر دقيق لدقته وغموضه ذهب على القايل المذكور
فريدة اذا بلغ الطلاق غايته وهي الثالثة في الحرة والثانية في الامة لا تحل لزوجها
لا بالنكاح ولا بملك اليمين حتى تنكح زوجا غيره لم يقل حتى تعتد ثم تنكح زوجا
غيره لان الحرمة الغليظة قد تثبت قبل الدخول والخلوة مع لا يجب العدة نكاحا
صحيحا اغنى تقييده بالصحة لان الزوجية المطلقة المنصوص عليها انما تثبت به
ويدخل بها ثم يفارقها لم يقل ثم يطلقها كما قاله صاحب الهداية وغيره لان الشرط
مطلق المفارقة لا المفارقة بالطلاق او يموت عنها وتتم عدتها لا بد من انقضاء
عدتها ايضا في ثبوت الحل للزوج الاول والقوم قلما يهملوا هذا الشرط اما شرط
النكاح فبنص الكتاب وهو قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد الآية انما
زاد هذا القيد تعيينا لاول ثبوت تلك الحرمة فان اداة الجزاء لا تدل على
التعقيب على ما بين في موضعه فلولا التعيين المذكور لاحتمل ان لا تثبت الحرمة
الغليظة ما دامت في العدة حتى تنكح النكاح يعني ينسب الى كل من الزوجين

مطلب في الحلالة

زوجا غيره فان قلت اليست الحرمة باقية الى انقضاء العدة قلت بل تنتهي الحرمة
الغليظة عند النكاح وتظهر حرمة اخرى وهي اثر نكاح الغير والعدة اثر ذلك وهذا
الفرق لا يناسب صورة المسئلة فاحتيج فيها الى اشتراط انقضاء العدة واما ثبوت
شرط الدخول فبقوله عم لا تحل للاول حتى تذوق عسيلته الاخر اشار بلفظ
الذوق الى انه يكتفى بمجرد الايلاج ولا يشترط الانزال وبالتصغير في لفظ العسيلة
الى قدر ما يكفي في الحل فلا يشترط ايلاج مجموع الذكر بل يكفي ايلاج بعضه و
هو قدر الحشفة لان ما دونها ليس بايلاج وهو حديث مشهور تلقته الامة
بالقبول ولا خلاف لاحد من المجتهدين فيه سوى سعيد بن المسيب وانما قلنا
لاحد من المجتهدين كيلا يرد النقض على حصر المستثنى ببشر المريسي وداود
الظاهري وقوله غير معتبر حتى لو قضى القاضي به لا ينفذ قضاؤه فيجوز تفريع
على قوله مشهور ان يزاد به على نص الكتاب وانما لزم الزيادة عليه لانه خلو
عن الشرط المذكور هذا اذا حمل النكاح على العقد كما هو الظاهر واما اذا حمل على
الوطئ فلا لانه يجوز التجوز في الاسناد لانه قبيح لا يناسب فصاحة القرآن بل
غير صحيح لان ههنا اسنادين احدهما اسناد الفعل الى المرئة وله مساغ باعتبار
ان التمكين من الوطئ من جهتها والثاني اسناد الانفعال الى الرجل ولا مساغ
لهذا التجوز كما لا يخفى بل لا يجوز ان يكون على القلب كقولنا ادخلت الخاتم
في اصبعي والقلنسوة في الرأس ويعد الف بواحد والاصل حتى ينكحها زوج
آخر ومبنى لزوم هذه الزيادة على ان حتى تدل على ثبوت الحل بعد التزوج بزوج
آخر بطريق المنطوق ضرورة انها تدل بعبارتها باعتبار وضعها في اللغة لانتهاء
الغاية على انتهاء حكم الحرمة الغليظة عند التزوج بزوج آخر الا انه تظهر
حرمة اخرى وهي حرمة نكاح الغير وتلك الحرمة في معرض الزوال بالفرقة قبل

فيه رد لصاحب العناية في قوله ان التصغير للدلالة على عدم اشتراط الانزال منه (?)

قوله لانه قبيح الظاهر ان القبح بحسب التخصيص لا بحسب الشرع لان الاسناد المجازي كثير في القرآن العظيم منه (?)

الاصبع

الدخول

الدخول ويلزمه اي يلزم الانتهاء المذكور ان يحل لزوجها الاول اذا طلقها
الزوج الثاني قبل الدخول بها والا يلزم ان لا ينتهي الحرمة الغليظة بالتزوج
بزوج آخر والدلالة على اللازم المتأخر بطريق المنطوق وهي ههنا من قبيل
الاشارة لان الكلام غير مسوق لها ومن وهم كصاحب التلويح وعامة
شراح الهداية انها اي الدلالة المذكورة بطريق المفهوم فقد وهم وما فهم
انه لا يصلح مثبتا للحكم عند وجود نص ناف له لما تقرر في موضعه ان
المفهوم عند القائلين بحجيته ساقط في معارضة المنطوق لانه منسوخ به
فلا يلزم الزيادة على النص في الصورة المذكورة لان مبناها على ما عرفت
على دلالة حتى المذكورة في النص المزبور على ثبوت الحل بعد التزوج بزوج
آخر تمه قالوا اي المشايخ في كتب الاصول عند بيان المخلص عن تعارض
النصين من قبل المحل قوله تعالى فلا تقربوهن حتى يطهرن بالتخفيف يوجب
الحل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا
المخفف على العشرة والمشدد على الاقل لا نحمل على العكس لانها اذا طهرت
بعشرة ايام حصلت الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود واذا طهرت لاقل
منها يحتمل العود فلم تحصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى الاغتسال ليتأكد
الطهارة وهذا القول منهم صريح في ان دلالة حتى بطريق المنطوق لا بطريق
المفهوم كما توهمه صاحب التلويح حيث قال وظاهر هذه العبارة يشعر
بان الحل مستفاد من قوله حتى يطهرن فقط لا بمفهوم الغاية فانه متفق عليه
لانها لو كانت بطريق المفهوم لسقطت في مقابلة منطوق حتى يطهرن
بالتشديد فلم يحتج الى المخلص من قبل المحل لانه فرع قيام التعارض بين
النصين وبهذا البيان ظهر ان صاحب التلويح كما لم يصب في عبارة الاشعار

كذلك لا خطاء في قوله ويحتمل ان يريد ان الحل كان ثابتا والنهي قد انقضى بالطهر
فنفي الحل الثابت لعدم تناول النهي اياه فعبّر عن عدم دفع الآية الحل بايجابها
اياه تجوزا لما عرفت ان مبنى الحاجة الى المخلص المذكور على قيام التعارض بين
النصين حقيقة فان قلت ليست العبارة ترجح على الاشارة عند التعارض
فلا حاجة الى المخلص يعني ان دلالة قرأة التخفيف من قبيل الاشارة فلا تعارض
قرأة التشديد لان دلالتها من قبيل العبارة والعبارة راجحة على الاشارة قلت
الاصل في النصوص الاعمال لا الاهمال فلا يصار الى اسقاط احد النصين
بالترجيح اي ترجيح الآخر عليه مع امكان التوفيق بينهما والاعمال بهما **فائدة**
الى تشارك رجحه فيما ذكر من وجه الدلالة بطريق قال الفاضل عضد الدين
في شرح المختصر ان قول القائل صوموا الى ان تغيب الشمس معناه اخر وجوب
الصوم عند غيبوبة الشمس فلو قدرنا ثبوت الوجوب بعد ان غابت الشمس
لم يكن الغيبوبة اخرا وهو خلاف المنطوق وهذا كالتصريح بان الدلالة المذكورة
موجب العبارة فيكون من قبيل المنطوق لا من قبيل المفهوم كما زعمه حيث قال
قبيل ذلك الكلام مفهوم الغاية اقوى من الشرط فقال به كل من قال بمفهوم
الشرط وبعض من لم يقل به كالقاضي عبد الجبار ومنعه البعض من الفقهاء
احتج القائل به بما تقدم في الصفة وبوجه يخصه وهو ان قول القائل الخ وما
ذكر في الميزان من قوله اتموا الصيام الى الليل لا ينفي وجوب الصوم في الليل
عند عامة اصحابنا قال في الميزان والخامس النص اذا اثبت حكما موقتا
الى زمان معلوم هل يكون نفيا لذلك الحكم بعد مضي ذلك الوقت في زمان
بعده ام لا كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فهذا النص هل ينفي ايجاب
الصوم في الليل ام لا ثم عند عامة اصحابنا في الاصول كلها انه لا يوجب النفي

وانما حكمه موقوف الى قيام الدليل في النفي والاثبات في غيره غير معقول عليه
لان العمل اي عمل اصحابنا بمدلول الغاية شايع وقد عرفت انه ليس من
قبيل المفهوم ولذلك لم يذكر في بحث مفهوم المخالفة من الاصوليين
اصول فخر الاسلام البزدوي واصول شمس الائمة السرخسي وتبعهما
صاحب التوضيح تمسكوا اي تمسك اصحابنا بها بل منها انهم قالوا يجوز
بيع الحنطة في سنبلها في قشره وكذا الارز والسمسم لما روي عن النبي عم
نهى عن بيع النخيل حتى يزهي وعن بيع السنبل حتى يبيض ويأمن العاهة
ومبنى الاحتجاج به على ان حكم ما بعد الغاية خلاف حكم ما قبلها وصاحب
العناية لغفوله عن ان ما ذكر حكم المنطوق لا المفهوم قال وفيه نظر
لانه استدلال بمفهوم الغاية ثم قال والاولى ان يستدل بقوله نهى لان
النهي يقتضي المشروعية ولم يدر ان النهي لا يقتضي الجواز والصحة بل
الفساد والمشروعية التي يقتضيها النهي انما هي باعتبار اصله فلا تتم به التقريب
كما لا يخفى واما الجواب عن النظر المذكور بان النهي مغيا بالابياض فلم
يدخل ذلك تحت النهي وبقي داخلا في عمومات البيع الدالة على الجواز فلا يجدي
نفعا لان النظر على تقدير الاستدلال بالسنة المذكورة وكلام القوم صريح
فيه على تقدير ما ذكر حقهم ان يستدلوا بعمومات النصوص الدالة على جواز
البيع **تتمة** نهى رسول الله عم عن التنفل بعد الفجر حتى تطلع الشمس
وبعد العصر حتى تغرب الشمس والحديث مذكور في الصحيحين واستشكل
بانه غيا الكراهة الى الطلوع والغروب وحكم ما بعد الغاية يخالف ما قبلها
وههنا ليس كذلك لانها ثابتة بعد الطلوع الى ارتفاعها وبعد الغروب
الى اداء المغرب لاشكال بهذا الوجه مذكور في العناية شرح الهداية

وعن ابن عباس رضي الله عنه نهى رسول الله عم عن بيع الثمار حتى تنتهي قيل ما تنتهي قال حتى تحمر مصابيح

وان قال الغ

وحاصله ان الكراهة في هذين الوقتين لحق الفرض وهي تستمر الى ابتداء الطلوع
والغروب بظهور حاجب الشمس وغيبته ثم ينقطع وتحدث كراهة اخرى
حالة الطلوع مستمرة الى تمام الغروب باداء المغرب وهذه الكراهة للتشبه
بعبدة الشمس لا لحق الفرض ولا خفاء في ان حدوث هذه الكراهة لا ينافي
انقطاع تلك الكراهة بموجب اداء الغاية مرعى واما من قال في حله
القائل صاحب العناية انه تثبت بمفهوم الغاية وهو غير لازم فقد اخطأ
في كل من مقامي كلامه اما في الاول فلما عرفت انه تثبت بمنطوق الغاية
لا بمفهومه واما في الثاني فلما عرفت ايضا انهم تمسكوا في مسائل وهذا دليل
على ان العمل بموجبها لازم عندهم وهم انما عنوا به لا ان في الكلام الآتي
ذكره زعما باطلاعه على ما تقف عليه باذن الله تعالى جوز الشافعي السلم الحال
قياسا على المؤجل بجامع دفع الحرج باحضار مكان العقد ورد هذا القياس
بان النص وهو قوله عم من اراد منكم ان يسلم فليسلم في كيل معروف ووزن
معلوم الى اجل معلوم يدل على عدم مشروعية السلم الحال بحكم مفهوم الغاية
اتفاقا والزاما ولا عبرة بالقياس المغير لحكم النص الرد بهذا الوجه مذكور
في التلويح ولا خفاء في ان مدار الرد على دلالة قوله عم الى اجل معلوم على
اشتراط الاجل في السلم ففيه تمسك بمفهوم الشرط لا بمفهوم الغاية
وهذا ظاهر في الغاية فريدة التضمين على نوعين احدهما تضمين لفظ
لفظا آخر وهو الذي ذكره صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى هل انبئكم على
من تنزل الشياطين حيث قال فان قلت كيف دخل حرف الجر على من
المتضمن بمعنى الاستفهام والاستفهام له صدر الكلام الا ترى الى قولك
اعلى زيد مررت ولا تقول على ازيد مررت قلت ليس معنى التضمين ان

الاسم دل على معنيين معا معنى الاسم ومعنى الحرف وانما معناه ان الاصل امن
فحذف حرف الاستفهام واستمر الاستعمال على حذفه كما حذف من هل
والاصل اهل قال اهل رأونا بسفح القاع ذي الاكم فاذا ادخلت حرف الجر
على من فقدر الهمزة قبل حرف الجر في ضميرك كانك تقول اعلى من تنزل الشياطين
كقولك اعلى زيد مررت وثانيهما تضمين لفظ معنى لفظ آخر وهو الذي ذكره
الفاضل المذكور في تفسير سورة الكهف حيث قال يقال عداه اذا جاوزه
ومنه قولهم عدا طوره وجاءني القوم عدا زيدا وانما عدي بعن لتضمن علا
معنى جاوز كما في قولك نبت عنه عينه اذا اقتحمته ولم تعلق به فان قلت اي غرض
في هذا التضمين وهلا قيل ولا تعدهم عيناك او ولا تعد عيناك قلت الغرض
فيه اعطاء مجموع معنيين وذلك اقوى من اعطاء فذ الا ترى كيف رجع
المعنى ولا تقتحم عيناك مجاوزتين الى غيرهم ونحوه قوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم
الى اموالكم اي ولا تضموها اليها آكلين لها انتهى فمن قصره على النحوي قال
الفاضل التفتازاني في شرح الكشاف حقيقة التضمين ان يقصد بالفعل معناه
الحقيقي مع فعل آخر يناسبه وهو كثير في كلام العرب حتى قال ابن جني لو
اجتمعت تضمينات العرب لاجتمعت مجلدات فان قيل الفعل المذكور
ان كان في معناه الحقيقي فلا دلالة على معنى الفعل الآخر وان كان في معنى الفعل
الآخر فلا دلالة على معناه الحقيقي وان كان فيهما لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
قلنا هو في معناه الحقيقي مع حذف حال ماخوذ من الفعل الآخر بمعونة القرينة
اللفظية فقولنا احمد اليك فلانا معناه احمده منهيا اليك حمده ويقلب
كفيه على كذا معناه نادما على كذا والظاهر من كلامه انه غافل عن النحوي
من التضمين وقال الفاضل الجرجاني فيما علقه على الكشاف والتضمين

ان يقصد بلفظ فعل معناه الحقيقي ويلاحظ معه معنى فعل آخر يناسبه
ويدل عليه بذكر شيء من متعلقات الآخر كقولك احمد اليك فلانا فانك
لاحظت فيه مع الحمد معنى الانهاء ودللت بذكر صلته اعني كلمة الى وقلت
احمد اليك والظ من كلامه انه غافل عن النحو الاول من التضمين ثم انهما مقصران
من جهة اخرى وهي ان الظ من كلامهما اختصاص التضمين بالفعل ولا اختصاص
له بل يجري في الاسماء ايضا وقد افصح عنه صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى وهو الذي
في السماء اله واعترف به الفاضل التفتازاني في تفسير قوله تعالى وهو الله في وفي الارض اله صح
السموات وفي الارض حيث قال لاخفاء ولا خلاف في انه لا يجوز تعلقه بلفظة الله
لكونه اسما لا صفة بل هو متعلق بالمعنى الوصفي الذي تضمنه اسم الله تعالى
كما في قولك هو حاتم في طي على تضمين معنى الجواد واما جريانه في الحرف فظاهر
في قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها الآية فان ما تضمن معنى ان الشرطية
ولذلك جزم الفعل ومن لطائف التضمين جمع المتقابلين فان الكلمة الواحدة
بواسطته يكون عاملة ومعمولة كما في المثال المذكور فان ما منصوب بالفعل
الذي مجزوم به قال صاحب الكشاف والقاعدة في التضمين ان يراد الفعلان
معا قصدا وتبعا لان احدهما مذكور لفظا والآخر مذكور بذكر صلته وما ذكره
ايضا مقصور على احد نوعي التضمين ثم انه اخطأ في قوله والآخر مذكور
بذكر صلته لان ذكر الصلة غير لازم للتضمين كما اذا ضمن اللازم معنى المتعدي
فيكون تعديته قرينة للتضمين قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى
فاستبقوا الصراط لا بد من ان يكون على حذف الجار وايصال الفعل
اليه والاصل فاستبقوا الى الصراط او يضمن معنى ابتدروا انتهى فالصواب
ان يقال والآخر مذكور بذكر متعلقه ثم ان الصلة على تقدير كونها مذكورة

لا يجب

لا يجب ان يكون للمتضمن الملحوظ تبعا بل قد يكون للمتضمن المذكور كما في
قوله اذ انتبذت من اهلها مكانا شرقيا قال الامام البيضاوي بعدما
فسر الانتباذ بالاعتزال فكانت الصلة متعلقة به ومكانا ظرف او مفعول
لان انتبذت متضمنة معنى اتت وهذا كالنص في انه قد يراعى كل من الفعلين
في التعدية ولا يرجح احدهما على الآخر ومن هنا انكشف وجه خلل آخر في كلام
صاحب الكشاف فتدبر ومما يجب التنبه له ان اللفظ الذي يقع فيه التضمين
لا يلزم ان يكون مستعملا في معناه الوضعي كما هو الظ من كلام الفاضلين التفتازاني
والجرجاني بل قد يكون مستعملا في معناه المجازي ولتعلم ان كلا من النحوين المذكورين
للتضمين موضع اشتباه اما الاشتباه في النحو الاول فلعدم ظهور الفرق بينه
وبين التقدير واما الاشتباه في النحو الثاني فلان الظ منه الجمع بين الحقيقة
والمجاز وغاية ما يمكن ان يقال في دفع الاشتباه الاول ان في ذلك النحو
من التضمين لا بد من استمرار الاستعمال على حذف المضمن على ما نبه عليه
صاحب الكشاف في الكلام المنقول عنه فيما تقدم وبه يفارق التقدير واما
الاشتباه الثاني فستقف على وجه اندفاعه باذن الله تعالى

تعليقة

اعلم ان المعنى الحقيقي في المجاز المرسل ملحوظ للانتقال منه الى المعنى المجازي
لكنه غير مقصود بالافادة وبه يفارق الكناية فان المعنى الحقيقي فيها مقصود
بالافادة لكن لا لذاته بل لتقرير المعنى المكنى عنه فانه يجعل كالدليل على ثبوته
ولهذا كانت الكناية ابلغ من الحقيقة وبذلك اي بما ذكر من عدم كون
المعنى الحقيقي مقصودا لذاته في الكناية تفارق الكناية التضمين فان كلا من
المعنيين مقصود لذاته في التضمين الا ان القصد الى احدهما وهو المذكور
بذكر متعلقه يكون تبعا للآخر وهو المذكور بلفظه وبهذه التبعية في الارادة

من الكلام فلا ينافي كونه مقصودا لا ابتداء في المقام وبه يفارق التضمين الجمع
بين الحقيقة والمجاز فان كلا من المعنيين في صورة الجمع مراد من الكلام لذاته
ومقصود في المقام اصالة ولذلك اختلف في صحته مع الاتفاق في صحة التضمين
قال الفاضل الجرجاني فيما علقه على الكشاف والاظهر ان يقال اللفظ مستعمل في
معناه الاصلي فيكون هو المقصود اصالة لكن قصد بتبعيته معنى آخر يناسبه
من غير ان يستعمل فيه ذلك اللفظ او يقدر له لفظ آخر فلا يكون من باب
الكناية ولا من باب الاضمار بل من قبيل الحقيقة التي قصد بمعناها الحقيقي معنى آخر
يناسبه ويتبعه في الارادة وح يكون معنى التضمين واضحا بلا تكلف ولم يدر الفاضل الشريف
انه يكون التضمين من قبيل مستتبعات التراكيب لا بابا آخر من التوسع
في الكلام والظاهر من كلمات القوم انه باب مستقل من ابواب التوسع والحق
انه من قبيل المجاز فان التجوز في اللفظ كما يكون بطريق النقص عن معناه
الوضعي بان يكون ذلك المعنى مركبا ومقيدا فيستعمل اللفظ في احد جزئيه
او في المطلق مثال الاول السوم قال الامام الراغب اصل السوم الذهاب
في ابتغاء الشيء فهو لفظ وضع لمعنى مركب من الذهاب والابتغاء فاجري مرة
مجرى الذهاب فقيل سامت الابل فهي سائمة اذا ذهبت في المرعى واجري مجرى
الابتغاء فقيل سمته كذا كقولك بغيته كذا ومنه السوم في البيع فتعدى
تعديته ومثال الثاني المرسن قال الامام الزمخشري نحو الفاحم والمرسن
مما تفقته فيه العربية والعجمة ومنه المرسن وهو موضع الرسن من الدابة
ثم كثر حتى قيل لانف مرسن قال العجاج يصف انفه وفاحما ومرسنا مسرجا
ولقد احسن حيث قال وهو موضع الرسن من الدابة ولم يقل وهو
الانف مع قيد ان يكون انف مرسون كما قاله صاحب المفتاح لان الانف مخصوص

بالانسان

يناسبه

الانسان حو

~~١١٢~~

٢٨

بالانسان على ما صرح الشيخ في اسرار البلاغة وقد اعترف به ذلك الفاضل
نفسه في موضع آخر من كتابه حيث قال وكذا انف ومرسن فيها يشتركان
بالحقيقة وهو العضو المعلوم وانما يفترقان باتصاف احدهما بالاختصاص
بالانسان واتصاف الآخر بالاختصاص بالمرسونات كذلك يكون بطريق
الزيادة على معناه الوضعي والاول ما سماه صاحب المفتاح المجاز اللغوي
الراجع الى معنى الكلمة غير المقيد والثاني التضمين وقد اهمله ذلك الفاضل
عند استيفائه اقسام المجاز ومن رام زيادة تفصيل في هذا المقام فعليه
ان يطالع رسالتنا المعمولة في اقسام المجاز ثم ان الفاضل الجرجاني ثم بحث
في قوله اللفظ مستعمل في معناه الاصلي لما عرفت ان اللفظ الذي يقع
فيه التضمين قد لا يكون مستعملا في معناه الاصلي فالصواب ان يقال اللفظ
مستعمل في معنى هو مقصود اصالة لكن قصد بتبعيته معنى آخر الخ تعليقه
التعدية قد يكون بحسب المعنى فيختلف حالها ثبوتا وعدما باختلاف المعنى
وان اتحد اللفظ كاظلم واضاء وقد يكون بحسب اللفظ فيختلف حالها
باختلاف اللفظ وان اتفق المعنى صرح بذلك الرضي حيث قال في شرح الكافية
ولا يتوهم ان بين علمت وعرفت فرقا من حيث المعنى كما قال بعضهم
فان معنى علمت ان زيدا قائم وعرفت ان زيدا قائم واحد الا ان عرفت
لا ينصب جزئي الاسمية كما ينصبها علم لا لفرق معنوي بينهما بل هو
موكول الى اختيار العرب فانهم قد يخصون احد المتساويين في المعنى
بحكم لفظي دون الآخر واما الصلة فلا يكون الا بحسب المعنى وذلك لانها
من توابع المعنى ومتمماته فان الباء مثلا في قولك مررت بزيد من تمام
معنى المرور فانه قاصر عن معنى الجار يجر ذلك النقصان بزيادة معنى الباء

وعلامة التعدي ان يكون
فعل عضو كضرب بيده و
ركض برجله وابصر بعينه
وسمع باذنه وتكلم بلسانه
وحاسة كذاق وشم او كيف
كعلم وظن وعلامات اللازم
ما كان فعل جميع البدن
كقام وذهب وشبههما
شرح

وقد افصح عن هذا قول الجوهري في الصحاح مر به اي اجتاز قال صاحب
الكشاف الباء في نسبة الشيء بالشيء صلة وفي كتبت بالقلم للاستعانة
وفي الكشاف الباء في قوله تعالى ولا تلبسوا الحق بالباطل للصلة او للاستعانة
ولا شك ان الاول الظهر لان الصلة من تمام الفعل ومن خواص الصلة انها
لا تعمل قال صاحب الكشاف في تفسير سورة الصف فان قلت بم انتصب مصدقا
ومبشرا اهما في الرسول من معنى الارسال ام باليكم قلت بل بمعنى الارسال لان
اليكم صلة للرسول فلا يجوز ان يعمل شيئا لان حروف الجر لا تعمل بانفسها
ولكن بما فيها من معنى الفعل فاذا وقعت صلات لم تتضمن معنى فعل فمن
اين تعمل واذا تقرر ما تقدم من ان التعدية خاصية اللفظ فقد تبين
ان امر التعدية لا يستقيم بتضمين المعنى فقط بل لا بد فيه من تضمين المعنى
وحده فاحفظ هذا الفرق الدقيق فانه مما غفل عنه المدققون في تحقيق اصل
اصل التضمين بقي ههنا موضع دقة اخرى وهي ان الفعل مع صلته قد يكون
بمعنى فعل آخر مع صلة اخرى كاخذ به فانه بمعنى حمل عليه ذكره الامام البيضاوي
حيث قال في تفسير قوله تعالى اخذته العزة بالاثم اي حملته عليه وكتقدم
اليه فانه بمعنى امر به قال في المغرب يقال تقدم اليه الامير بكذا وفي كذا اذا
امره به ولغفوله عن هذه الدقيقة استبعد الفاضل الجرجاني ان يكون
استوى على السماء بمعنى قصد اليها قائلا ان تعديته قصد بالى دون على
وقد يكون بمعنى فعل تام مستغن عن الصلة كما مر بيانه على والفاضل التفتازاني
لغفوله عنها قال في اعرض فضلا وعاشهم بمعنى عامة شراح المفتاح على
ان فضل بمعنى تجاوز عنه اي عفا فان مرادهم ان يقال ان فضل مع صلته
بمعنى تجاوز المتعدي بنفسه كما ان مر بك بمعنى اجزت وقد يكون الفعل التام

ليست صح

قوله لا يستقيم الخ هكذا وجدنا النسخ وما فهمنا معنى لكن ان ترك لفظ لا فانفهم الكلام على يستقيم فيستقيم الكلام مع تكلف

كما في قول الجوهري في الصحاح مر به اجتاز عليه

من وجه والناقص من وجه بمعنى الفعل التام مطلقا كالطلب المتعلق لاحد
المفعولين بالذات والآخر بواسطة اللام فانه بمعنى الابتغاء المتعلق بهما
بالذات قال العلامة الزمخشري في الاساس ابغني ضالتي اي اطلبها لي فان
قلت ان قصد مستغن عن الصلة دل على ذلك اشتقاق اسم المفعول عنه في
وجه قولهم قصد اليه قلت ذلك باعتبار تضمين معنى الانتهاء في الصلة
المذكورة لذلك المعنى لا لمعنى قصد ولقد اصاب بهذا التضمين حسن الموقع
في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فان القيام ههنا بمعنى قصد
وزيادة الى لتضمين معنى الانتهاء للتنبيه على ان المعتبر في ايجاب الوضوء
هو القصد المنتهي الى الشروع في الصلوة لا مطلق القصد اليها حتى لا يجب
الوضوء على من قصد النافلة ولم يصل **تعليقة** المضمر يبقى معناه
واثره صرح بذلك الفاضل الجرجاني حيث قال في شرح قول صاحب
الكشاف باضمار الباء القسمية لا بحذفها اشارة الى ان المضمر يبقى اثره
دون المحذوف والمحذوف يبقى معناه ولا يبقى اثره اما الثاني فقد مر
بيانه آنفا واما الاول فقد صرح به صاحب الكشاف حيث قال في تفسير
قوله تعالى يجعلون اصابعهم لان المحذوف باق معناه وان سقط لفظه
والمتروك لا يبقى معناه ولا اثره كمفعول المتعدي الجاري مجرى اللازم
كما في قول الشاعر • شجو حساده وغيظ عداه • ان يرى مبصر ويسمع واع •
ترك المفعول ظاهرا وجعل الفعل كاللازم والمقدر ينتظم المحذوف فتذكر
تعليقة اللفظ الواحد يجوز ان يكون لازما ومتعديا بحسب الوضعين
بان يكون معناه في احد الوضعين متجاوزا الى الغير وفي الوضع الآخر قاصرا
عنه كالنقض فانه وضع مرة للنشر واخرى للانتشار قال العلامة الزمخشري

في الاساس نغش الصوف والقطن فانتفش ونفشت الغنم بالليل انتشرت
وانفشها الراعي وزعم الامام البيضاوي ان هلم من هذا النوع حيث قال
في تفسير قوله تعالى قل هلم شهداءكم احضروهم ويكون متعديا كما في الآية ولازما
كقوله تعالى هلم الينا وليس الامر كما زعمه فان هلم في المثال المذكور ايضا متعد
وكلمة الى صلته بمعنى التقريب الذي تضمنه هلم وقد اعترف بهذا ذلك الفاضل
في تفسير سورة الاحزاب من توسعات لسان العرب اجراء كل من المتعدي و
غير المتعدي مجرى الآخر بلا تغيير في لفظ ولا تصرف في معناه اما اجراء المتعدي
مجرى غير المتعدي فلوجوه منها ان يكون المفعول متروكا ساقطا عن حيز
الاعتبار كما اذا كان الغرض اثبات الفعل المتعدي لما اسند اليه او نفيه عنه
من اعتبار تعلقه بمن وقع كما في قوله تعالى وتركهم في ظلمات لا يبصرون
قال صاحب الكشاف والمفعول الساقط من لا يبصرون من المتروك
المطرح الذي لا يلتفت الى اخطاره بالبال لا من قبيل المقدر المنوي كان
الفعل غير متعد اصلا ومنها ان يكون المتعدي نقيضا لغير المتعدي فان من
دابهم حمل النقيض على النقيض قال صاحب الكشاف في تفسير سورة التوبة
عدى فعل الايمان بالباء لانه قصد التصديق بالله الذي هو نقيض الكفر
فعدي بالباء ومن غفل عن هذا اخطأ في قوله واسر بها قائلا الباء زائدة
ووقع سهوا لانه يقال اسر الحديث بلا باء وقال الله تعالى سواء منكم من اسر القول
ولم يدر ان المخطئ هو المخطئ واما اجراء غير المتعدي مجرى المتعدي فلوجوه
ايضا منها طريقة الحذف والايصال وهذا الظهوره وشيوعه غني عن ايراد
المثال ومنها اعتبار ما في اللازم من معنى المبالغة فان ذلك قد يصلح ان يكون
سببا للتعدية من غير ان ينتقل اللازم من صيغته الى صيغة المتعدي وتغير

صاحب الهداية وصاحب العناية تبعا فيه صاحب المغرب

معناه وهذا مما دقق فيه النظر العلامة الزمخشري حيث قال في تفسير سورة
الفرقان طهورا بليغا في طهارته وعن احمد بن يحيى هو ما كان طاهرا في نفسه
مطهرا لغيره فان كان ما قاله شرحا لبلاغته في الطهارة كان سديدا ويعضده
قوله تعالى وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به والا فليس فعول من التفعيل
في شيء وقال صاحب الكشف قوله ان كان شرحا فيه ايماء الى ان الطهارة لما لم
تكن قابلة للزيادة لانها شيء واحد رجع المبالغة فيه الى انضمام التطهير لان
اللازم صار متعديا ومنها اعتبار ما في غير المتعدي من الاشتهار بالوصف ١
المتعدي كما في قول الشاعر اسد علي وفي الحروب نعامة قال الفاضل الجرجاني
في حاشيته شرح التلخيص استعمال الاسد في معناه الحقيقي لا ينافي تعلق الجار به
اذا لوحظ مع ذلك المعنى على سبيل التبع ما هو لازم له ومفهوم منه في الجملة من
الجراءة والصولة ومنها اعتبار التضمين قال صاحب الكشاف من شانهم
انهم يضمنون الفعل فعلا آخر ويجرونه مجراه ويستعملونه استعماله وقد استوفينا
حق الكلام في هذا المقام في تعليقة اخرى ومنها تعليقة شاع فيما بينهم ان
اسم التفضيل لا يبنى مما منه افعل لغيره حتى قال الفاضل التفتازاني في
تفسير قوله تعالى الد الخصام والمعنى انه اشد الخصوم خصومة لا من جهة ان
الد افعل تفضيل بل من جهة ان الالد شدة الخصومة وكل شديد فهو
بالنسبة الى ما دونه اشد فمعنى الاضافة ههنا الاختصاص كما في قولك حسن
الناس وجها وذلك لان اللدد مما يبنى منه افعل صفة بدليل لد في جمعه
ولداء في مؤنثه ولا يبنى منه اسم التفضيل الى هنا كلامه الامر كما شاع على ما
افصح عنه رضي الدين حيث قال في شرح الكافية وينبغي ان يقال من الالوان
والعيوب الظاهرة فان الباطنة يبنى منها افعل التفضيل نحو فلان ابله

والاولى تاخير هذه التعليقة من قوله ومنها حمل النظير على النظير كتعديته بعده ... اه

من فلان واحمق من فلان وارعن واهوج واخرق والد واعجم وانوك مع
ان بعضها يجيء منها افعل لغير التفضيل ايضا كاحمق وحمقاء واهوج وهوجاء
واخرق وخرقاء واعجم وعجماء وانوك ونوكاء فلا يطرد ايضا تعليله بان منها
افعل لغيره الى ههنا كلامه ومن ههنا تبين ان الفاضل التفتازاني كاخطاء
في دعوى ان الدليس افعل تفضيل كذلك لم يصب في الاستدلال عليه بان اللدد
مما بنى منه افعل لغير التفضيل ومنها حمل النظير على النظير كتعدية نثوينّهم حملا
له على نبوئنّهم قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى لنبوئنّهم من الجنة غرفا
وقرئ لنثوينّهم من الثواء وهو النزول للاقامة يقال ثوى في المنزل
واثوى غيره والوجه في تعديته اي تعدية لنبوئنّهم الى ضمير المؤمنين والى الغرف
اما اجراؤه مجرى لننزلنّهم ونبوئنّهم او حذف الجار وايصال الفعل او تشبيه الظرف
الموقت بالمبهم انتهى وحمل النظير على النظير شايع كحمل النقيض على النقيض
قال صاحب الكشاف في تفسير سورة يوسف عم والسبع وفوق عجاف جمعا
لعجفاء وافعل فعلاء لا يجمع على فعال حملا على سمان لانه نقيضه ومن دأبهم حمل النظير
على النظير والنقيض على النقيض تعليقتهم الحذف والايصال من التوسعات
الشايعة لا حاجة الى ايراد المثال له انما الحاجة الى بيان الضابطة قال ابن هشام
في مغني اللبيب ولا يحذف الجار قياسا الا مع أنّ وأن واهمل النحويون هنا ذكر كي
مع تجويزهم في نحو جئت كي تكرمني ان يكون كي مصدرية واللام مقدرة والمعنى
لان تكرمني واجازوا ايضا كونها تعليلية وان مضمرة بعدها ولا يحذف مع
كي اللام العلة لانها لا تدخل عليها جار غيرها بخلاف اختيها وقال رضي الدين
في شرح الكافية ان حذف حرف الجر صار قياسا في البابين اعني باب المفعول له
والمفعول فيه كما كان حذف الجر قياسا مع ان وان وليس بقياس في غير هذه

وقع في النسخة الاخرى ومن هذا بدل منها ولا يخفى وجهه لافادة تغيير الاسلوب الانتباه ولان هذا القول متقدم على التعليقة التي قبله وخاتمة التعليقة السابقة فافهم منه

المواضع الثلثة فلا تقول في مررت بزيد وجئت الى عمرو مررت
زيدا وجئت عمرا وانما كان قياسا في باب المفعول فيه والمفعول له بالضوابط
المعينة لكل منهما القوية ولالتهما على الحرفين المقدرين ولا يذهب عليك
ان قوله وليس بقياس في غير المواضع الثلثة منظور فيه لما عرفت انه يحذف ايضا
مع كي وكذا قول ابن هشام ولا يحذف الجار قياسا الا مع ان وان منظور فيه
لما عرفت انه يحذف قياسا في بابي المفعول له والمفعول فيه نعم انه ظهر باتفاقهما
انه لا مساغ لان يكون غشاوة على الحذف والايصال ويكون المعنى وختم على
ابصارهم بغشاوة فان الامام البيضاوي لم يصب في تجويزه ذلك الوجه من
الاعراب والله اعلم بالصواب وكذا لم يصب الفاضل التفتازاني في زعمه
ان الحذف والايصال مطلقا لا يصار اليه الا بدليل وذلك ان صاحب الكشاف
استدل على ان يمد في قوله تعالى ويمدهم في طغيانهم من المدد دون المد
بمعنى الامهال فان الذي بمعنى الامهال انما هو مد له مع اللام كاملى وقال
الفاضل التفتازاني في شرحه المد في العمر لا يتعدى بنفسه فلا يقال مده بل باللام
مثل مد له والحذف والايصال لا يصار اليه الا بدليل وقد عرفت ان حذف
حرف الجر في بابي المفعول له والمفعول فيه قياس المد بمعنى يستعمل بمعنى نص عليه الجوهري
حيث قال في الصحاح ومد الله في عمره ومده في غيه اي امهله وطول له
فقول صاحب الكشاف فانما هو مد له مع اللام ليس بذاك ولقد اصاب
الفاضل التفتازاني في رد قول صاحب المفتاح واعلم ان هذا النوع
من استعمال العرب والفاضل الجرجاني لعدم وقوفه على ان حذف الجار
هنا ليس بقياس قال في شرحه اي لا يختص به وقال في الحاشية الاختصاص
يستعمل متعديا ولازما والاستعمال الاصلي فيه ان يدخل الباء على ما له الخاصة

في رد الفاضل التفتازاني في رد صاحب الكشاف

في رد الرضي الدين وابن هشام

في رد الفاضل الشريف

وهو وارد هنا على هذا الاستعمال الا انه حذف الجار واوصل الفعل فاندفع
مايقال من ان استعماله بالياء ليس من اللغة قال صاحب الكشاف فيما
نقل عنه أُفُقيّ وأَفَقيّ وهو القياس لان النسبة الى الواحد الا ان المستعمل
فيما بين الفقهاء افاقي وهو صحيح لانه اريد بالافاقي الخارجي اي خارج المواقيت
فكان بمنزلة الانصاري حيث اريدت القبيلة الناصرة كانه اريد انه في
الاصل اطلق عليهم للانضمام نظرا الى انهم ناصرون ثم صار كالعلم لهم حتى لو
قيل ناصري لم يفهم ذلك المعنى كذلك لا يراد ههنا انهم من افق من افاق
مكة وافاق الارض بل يفهم منه انه خارج المواقيت فكان الافاقي صار
كالعلم لخارج المواقيت من الامكنة ولو قيل افقي لم يفهم ذلك وهذا معنى
صريح يظهر منه ان النسبة الى الجمع ليس من الواجب فيها ان يجري الجمع مجرى
العلم في التعريف بل في انه يحصل مفهوم آخر متحد لا يشمل الجنس المشتمل على
الواحد والكثير وبما قررناه يتبين ان الامام النووي اخطاء في تخطئة القوم
حيث قال في تهذيب الاسماء واللغات قال اهل اللغة الافاق النواحي و
الواحد افق والنسبة اليه افقي واما الافاقي فمنكر فان الجمع اذا لم يتسم به
لا ينسب اليه الا اذا لم يكن له واحد اصلا كالاعرابي ولا يكون له واحد من لفظه
كالركابي ويكون من اوزان المفرد او يكون علما كالانماري وجاريا مجراه
كالانصاري والفرايضي من قبيل الثاني لانه على تقدير النقل بمعنى الاصطلاحي كما
هو الظاهر من كلام المطرزي وقد نص عليه الجوهري في الصحاح ومن قبيل
الرابع على تقدير عدمه ممن قال ولا يبعد ان يجعل لفظ الفرايضي في الاصطلاح
جاريا مجرى الاعلام فقد خلط بين الوجهين وخبط في تقرير الكلام و
تحرير المقام كما لا يخفى على ذوي الافهام تعليقه قالوا اذا لم يوجد

المسموع صح

قائله السيد الشريف في شرح الفرايض

الواو

٣٢

الواو في الماضي المثبت فلا بد من قد لان الماضي من حيث انه منقطع الوجود
عن زمن الحال مناف للحال المتصف بالثبوت فلا بد التقريب من الحال
فان القريب من الشيء في حكمه وهم اصابوا في الحكم لا في العلة لان الحال
التي نحن فيها ليست المقارنة بين الماضي والمستقبل وليست قد فيما نحن
فيه مقربة للماضي من الحال المقارنة بل العلة ان اصل قد يكون لما كان لاقتران
الماضي وتقريبه من الحال المتوسطة بين الماضي والمستقبل توفق بها فيما
نحن فيه ليدل على اقترانها ومصاحبتها لعاملها المقيد بها قال الفاضل التفتازاني
في شرح الكشاف عند تفسير قوله تعالى فذبحوها وما كادوا يفعلون جعل خبر
كاد فعلا ماضيا بغير قد مما يأباه النحاة لكنه واقع في التنزيل مثل ان كان قميصه
قد من قبل فلا وجه للمنع وتفصيل هذا ما ذكره الرضي في شرح الكافية تخصيص
خبر كاد ببعض من الاحكام ومما قيل انه من خصايصها ما ذهب اليه ابن درستويه
وهو انه لا يجوز ان يقع الماضي خبر كاد فلا يقال كاد زيد قام ولعل ذلك لدلالة
كاد على المضي فيقع المضي في خبره لغوا فينبغي ان يقال كاد زيد قائما او يقوم
وكذا ينبغي ان يمنع يكون زيد يقوم بمثل تلك العلة سواء وجمهورهم على انه غير
مستحسن ولا يحكمون بمطلق المنع قالوا فان وقع فلا بد فيه من قد ظاهرة
او مقدرة ليفيد التقريب من الحال اذ لم يستفد من مجرد كاد نحو كذا قالوا في اصبح
وامسى وظل وبات وكذا ينبغي ان يمنعوا نحو يصبح زيد يقوم وكذا البواقي
والاولى ما ذهب اليه ابن مالك من تجويز وقوع خبرها ماضيا بلا قد ولا تقديرها كما في قوله
تعالى ولقد كانوا عاهدوا الله وان كان قميصه قد من دبر وقال النجدواني
في شرح الكافية خبر كان لا يجوز ان يكون ماضيا لدلالة كان على الماضي الا
ان يكون الماضي مع قد فانه يجوز كقولك كان زيد قد قام لتقريبه اياه

هكذا في ابن مالك

والجواب ان الافعال اذا وقعت قيودا لما له اختصاص باحد الازمنة الثلاثة كان مقتضيا واستقبالها بالقياس الى ذلك المقيد لا الى زمان التكلم اذا وقعت مطلقة مستعملة في معانيها الاصلية ولا استقبال ... فقد صرحوا بان ما بعد حتى قد يكون مستقبلا بالقياس الى ما قبلها وان كان ماضيا بالنسبة الى زمان التكلم وعلى هذا فاذا قلت جاءني زيد يركب فهم منه تقدم الركوب على المجيء فلا يقارن الحال عاملها واذا قلت قد ركب فهم قربه الى زمان المجيء فيتوهم مقارنته اياه كان استمرار الركوب كان متصلا الى انه قارن المجيء في الوجود واذا قلت جاءني زيد يركب دل على مقارنتها وح يظهر صحة كلام القوم في هذا المقام من شرح المفتاح للسيد

من الحال او وقع الفعل الماضي شرطا كقوله تعالى ان كان قميصه قد من دبر انتهى
وبين قوله او وقع الفعل الماضي شرطا ظهر وجه اندفاع ما اورده الفاضل
التفتازاني على النحاة وتبين ما في تقرير الرضي من القصور في تحرير كلام القوم
في هذا المقام قال صاحب الكشاف في تفسير سورة المائدة في قوله تعالى وقد
دخلوا وهم قد خرجوا حالان ولذلك دخلت قد تقريبا للماضي من الحال
وفيه نظر لانه ان اراد الحال الذي فيه الكلام فلا صحة لما ذكره اولا اذ لا بعد
بينه وبين الماضي وان اراد الحال المقابل للماضي والمستقبل فلا مساس له
للمقام وبالجملة ان للحال معنيين والفاضل المذكور خلط بينهما فخرج الكلام
عن سنن الانتظام ومن الشراح من رام الاصلاح ولم يات بشيء يجدي
نفعا في دفع ما ذكر ولقد احسن من قال ولن يصلح العطار ما افسد الدهر
تعليقه ارتفاع شان الكلام في البلاغة والحطاطه فيها بحسب مصادفته
اياه تمام شانه في البلاغة اعلى المقام بما يليق به من الاعتبارات التي يقتضيها
فما كان مصادفته اياه اتم فشانه في البلاغة اعلى واما ارتفاعه في الحسن والقبول
والحطاطه في ذلك فبحسب اشتماله على الخواص والمزايا فالذي دائرة اشتماله عليها
اوسع فشانه في الحسن والقبول ارفع وهذا التفاوت يوجد في كلام المعجز
كما يوجد في غيره بخلاف التفاوت الاول فانه مخصوص بغير المعجز لا يوجد في المعجز
وذلك لان مرجعه الى القصور في المتكلم لعدم اقتداره على احاطة جميع ما يليق
بالمقام من الاعتبارات ومرجع التفاوت الآخر الى القصور في المقام لعدم
تحمله لما يحتمله مقام كلام آخر من الخواص والمزايا والتفاوت بين قوله تعالى
تبت يدا ابي لهب الآية وقوله تعالى قيل يا ارض ابلعي ماءك الآية من قبيل
الثاني على ما نبه عليه من قال در بيان در فصاحت كى بود يكسان سخن

گرچه

گرچه گوینده بود چون جاحظ و چون اصمعی در کلام ایزد بیچون که وحی منزلست
کی بود تبت یدا چون قیل یا ارض ابلعی یعنی شان الکلام ان یتفاوت في الحسن
الذاتي الراجع الى البلاغة والحسن العرضي الراجع الى الفصاحة والى العجز في المتكلم
وقصوره فيه دل على ذلك وجود التفاوت من الجهتين المذكورتين في كلام
من شانه اعلى من العجز والقصور فما وجد فيه من التفاوت من جهة البلاغة
فهو من جهة القصور في المقام على ما نبهت عليه فيما تقدم وما وجد فيه
من التفاوت من جهة الفصاحة فانما هو لقصور في اللسان وذلك ان لغة
العرب افصح اللغات ومع هذا قاصرة عن ايفاء حق كل مقام بعبارة فصيحة
فان قلت اليس في باب المجاز وسعة وفي طريق الكناية فسحة قلت نعم ومع
ذلك قد ضيق مجال المقال لفقدان علاقة ووشيجة بين المعنى المراد ومعنى
العبارة الفصيحة والعلامة السكاكي لعدم وقوفه على الفرق بين الارتفاعين
المذكورين اعتبر في احدهما ما هو المعتبر في الآخر حيث قال في المفتاح و
ارتفاع شان الكلام في باب الحسن والقبول وكذلك انحطاطه في ذلك
بحسب مصادفة المقام لما يليق به وقد عرفت ان ما هو بحسب المصادفة
المذكورة هو الارتفاع في البلاغة لا الارتفاع في الحسن والقبول ولذلك
اي ولعدم فرقه بين الارتفاعين لزمه الارتكاب باحد المحذورين وهما
القول بعدم التفاوت بين آيات القرآن في باب الحسن والقبول والقول بالقصور
في بعضها من جهة المصادفة بما يليق به والاول مكابرة صريحة والثاني مما لا يرضى
من له عقيدة صحيحة واعلم ان عبارة حسب لا بد من ذكرها في تحديد
الارتفاعين المذكورين ووجه الحاجة اليها واضح وان خفي على صاحب الايضاح
حيث اسقطها عند تلخيصه كلام صاحب المفتاح فقال وارتفاع شان الكلام

في الحسن والقبول بمطابقته للاعتبار المناسب وانحطاطه في ذلك بل
قال وانحطاطه بعدمها والشريف الفاضل لعدم تنبهه لذلك استدرك
عليه حيث قال فيما علقه على شرحه للمفتاح فالمتبادر من قوله
وانحطاطه ان الانحطاط في الحسن والقبول بعدم مطابقته له ويتوهم
منه ان هناك حسنا وقبولا في الجملة مع عدم المطابقة بالكلية تعليق
اعلم ان ما يجب اعتباره على البليغ على تجويز احدهما ما لا دخل لاختياره
فيه وهو الذي بينه صاحب المفتاح بقوله ان مقامات الكلام متفاوتة
فمقام الشكر يباين مقام الشكاية ومقام التهنية يباين مقام التعزية
ومقام المدح يباين مقام الذم ومقام الترغيب يباين مقام الترهيب
ومقام الجد في جميع ذلك يباين مقام الهزل وكذا مقام الكلام ابتداء
يباين مقام الكلام انتهاءً بناء على الاستخبار والانكار ومقام البناء
على السؤال يغاير مقام البناء على الانكار وكذا مقام الكلام مع الذكي
يغاير مقام الكلام مع الغبي ولكل من ذلك مقتضى غير مقتضى الآخر و
الثاني ما لاختيار البليغ نوع دخل فيه وهو الذي اشار اليه صاحب المفتاح
بقوله ثم اذا شرعت في الكلام فلكل كلمة مع صاحبتها مقام ولكل حد ينتهي
اليه الكلام مقام فما لم يختر كلمة لا يلزمه ان يورد ما يناسبها في ذلك المقام
وكذا ما لم يأخذ بمطلع لا يلزمه ان يراعي ما يلائمه من المقطع اما الاول فقد طول
الشيخ في دلائل الاعجاز ذيل المقال في تقريره حيث قال وهل تجد احدا
يقول هذه اللفظة فصيحة الا وهو يعتبر مكانها من النظم وحسن ملائمة
معناها لمعاني جاراتها وفضل مؤانستها لاخواتها وهل قالوا لفظة
متمكنة ومقبولة وفي خلافه قلقة ونابية ومستكرهة الا وغرضهم ان

والانحطاط بعدمها واسقاط اياها استتبع اسقاط الحسن والقبول عن حيز الظرفية للانحطاط فلذلك لم يقل كما قال صاحب المفتاح

وذلك لان البليغ الذي يريد الشروع في نظم الكلام فمقام

الملائمة

٣٤

ان يعتبروا بالتمكن عن حسن الاتفاق بين هذه وتلك من جهة معناهما
وبالقلق والنبو عن سوء التلاؤم وان الاولى لم تلق بالثانية في معناها
وان السابقة لم تصلح ان يكون لفقا للثانية في موداها وهل تشك اذا
فكرت في قوله تعالى قيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي وغيض الماء
وقضي الامر واستوت على الجودي وقيل بعدا للقوم الظالمين فتجلى
لك الاعجاز وبهرك الذي ترى وتسمع انك لم تجد ما وجدت من المزية
الظاهرة والفضيلة الباهرة الا لامر يرجع الى ارتباط هذه الكلم بعضها
ببعض وان لم يعرض لها الحسن والشرف الا من حيث لاقت الاولى
بالثانية والثالثة بالرابعة وهكذا الى ان تستقريها الى آخرها فان الفضل
تناتج ما بينها وحصل من مجموعها ان شككت فتأمل هل ترى لفظة منها
لو اخذت من بين اخواتها وافردت لادت من الفصاحة ما تؤديه و
هي في مكانها من الآية قيل ابلعي واعتبرها وحدها من غير ان تنظر الى ما
قبلها وما بعدها وكذلك فاعتبر سائر ما يليها وكيف بالشك في ذلك
ومعلوم ان مبدأ العظمة في ان نوديت الارض ثم امرت ثم ان كان
النداء بيا دون اي يا ايتها الارض ثم اضافة الماء الى الكاف دون
ان يقال ابلعي الماء ثم ان اتبع نداء الارض وامرها بما هو من شانها
نداء السماء وامرها بما يخصها ثم ان قيل وغيض الماء فجاء الفعل على صيغة
فعل الدالة على انه لم يغض الا بامر آمر وقدرة قادر ثم تاكيد ذلك وتقريره
بقوله وقضي الامر ثم ذكر ما هو فائدة هذه الامور وهو استوت على
الجودي ثم اضمار سفينة قبل الذكر كما هو شرط التفخيم والدالة على عظم
الشان ثم مقابلة قيل في الخاتمة ثم قال وبما يشهد لذلك انك ترى الكلمة

هو من شانها ان يقال لها

يثقل في الفاتحة

تزلقك وتونسك في موضع ثم تراها بعينها تثقل عليك وتوحشك في موضع
آخر كلفظ الاخدع في بيت الحماسة   تلفت نحو الحي حتى وجدتني
وجعت من الاصغاء ليتا واخدعا   وبيت البحتري   واني
وان بلغتني بشرف الغني   فاعتقت من رقاق المطامع اخدعي
فان لها في هذين المكانين ما لا يخفى من الحسن ثم انك ان شاء الله تتاملها في بيت
ابي تمام   يا دهر قوم من اخدعيك   فقد اضججت هذا الانام من خرقك
فتجد لها من الثقل على النفس من التنغيص والتكدير اضعاف ما وجدت
هناك من الروح والخفة من الايناس والبهجة ومن اعجب ذلك لفظة
الشيء فانك تراها مقبولة حسنة في موضع وضعيفة مستكرهة في موضع آخر
وان اردت ان تعرف ذلك فانظر الى قول ابي حنيفة رحمه الله اذا ما تقاضى
المرء يوما وليلة   تقاضاه شيء لا يمل التقاضيا   فانك تعرف حسنها و
مكانها من القبول ثم انظر اليها في بيت المتنبي   لو الفلك الدوار ابغضت سعيه
لعوقه شيء من الدوران   فانك تراها تثقل وتضئل بحسب نبلها وحسنها
فيما تقدم واما الثاني فيظهر بالتامل فيما قيل في قوله تعالى ان تعذبهم فانهم عبادك
وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم وتفصيل ذلك ان ابا بكر قال
قد طعن على القرآن من قال ان قوله تعالى فانك انت العزيز الحكيم ليس
بمشاكل لقوله وان تغفر لهم لان الذي يشاكل المغفرة فانك انت الغفور الرحيم
ولهذا قال بعضهم في الآية تقديم وتاخير ومعناه ان تعذبهم فانك انت
العزيز الحكيم وان تغفر لهم فانهم عبادك ووجه الكلام على نسقه اولى
وقد قرا جماعة فانك انت الغفور الرحيم وليست من المصحف ذكره
القاضي عياض في الشفاء وقال الامام القرطبي في تفسيره والجواب

انه لا يحتمل الا ما انزل الله تعالى ومتى نقل الى الذي نقله اليه ضعف معناه
فانه ينفرد الغفور الرحيم بالشرط الثاني ولا يكون له بالشرط الاول تعلق
وهو على ما انزل الله تعالى ومتى نقل الى الذي واجمع على قراءته المسلمون
مقرون بالشرطين كليهما اولهما واخرهما اذ تلخيصه ان تعذبهم فانت
عزيز حكيم وان تغفر لهم فانت عزيز حكيم فانت العزيز الحكيم في الامرين
كليهما من التعذيب والغفران فكان العزيز الحكيم اليق بهذا المكان لعمومه
ولم يصلح الغفور الرحيم اذ لم يحتمل من العموم ما احتمله العزيز الحكيم وما
يشهد له بتعظيم الله تعالى وعدله والثناء عليه في الآية كلها في الشرطين المذكورين
اولى واثبت معنى في الآية مما يصلح لبعض الكلام دون بعض الى هنا
كلامه ونحن نقول وقوله تعالى فانهم عبادك ظاهره تعليل بيان لاستحقاقهم
العذاب حيث كانوا عباده تعالى وعبدوا غيره وباطنه استعطاف وطلب
رافة بهم وقوله تعالى فانك انت العزيز الحكيم يعني لا شين لشانك في عدم
مؤاخذتهم بالعذاب لانك عزيز حكيم فليس ذلك بمظنة العجز والقصور
من جهة العلم والعمل وفيه تلويح الى ان مغفرة الكافر لا ينافي الحكمة ويتضمن
ذلك نفي الحسن والقبح العقليين تعليقه يجوز الاضمار قبل الذكر اذا
كان في سياقه دلالة عليه كما في قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى وكذا اذا
كانت في لحاقه كما في قوله تعالى ان هي الا حيوتنا الدنيا قال صاحب الكشاف
هذا ضمير لا يعلم ما يعني به الا ما يتلوه من بيانه واصله ان الحيوة الا حيوتنا
الدنيا ثم وضع هي موضع الحيوة لان الخبر يدل عليها ويبينها انتهى والقوم
اعني ائمة النحاة وعلماء المعاني تنبهوا للاول وغفلوا عن الثاني دل على
ذلك قولهم ان مثل قول الشاعر • جرى بنوه ابا غيلان عن كبر

ان شاء الله

الاجل التقاضيا نسخة

لعوقه نسخة

وانه يجمع الشرطين صح

فيه دخل لعلماء النحو

وحسن فعل كما تجري ستمار شاذ لا يقاس عليه تنبيه الاطناب والايجاز كما يكونان
في اللفظ كذلك يكونان في المعنى وذلك بان يكون التعبير عن المعنى المقصود بلفظ
زايد عليه لفايدة او بلفظ ناقص عنه كذلك يكونان في المعنى وذلك بان يكون المعنى
المقصود من الكلام زايدا على ما يقتضيه المقام لفائدة او ناقصا عنه لغير
مخل به والاولان منهما مشهوران فيما بين القوم ومذكوران في كتبهم واما
الثانيان فمما خلت عنه الدفاتر وما مسه الا الخاطر الفاتر ومن امثلة
الاطناب المعنوي قوله تعالى وما تلك بيمينك يا موسى فان ما في معنى اليمين
من القيد الخارج عن مفهوم اليد زايد على ما يقتضيه المقام الا انه مناسب
للمسوق لاجله الكلام وذلك انه لما اريد بسط بساط الانبساط اورد ما فيه
فتح لهذا الباب من جهتي الاطناب ومنه قوله تعالى ولا تخطه بيمينك وانما
قصد هنا تلك الزيادة للتنبيه على ان الاعمال الشريفة حريا ان تكون باليمين
الا اذا تعسر فيحتاج الى استعمال اليسار وانما قيدنا الاعمال الخسيسة كالاستنجاء
حريا ان تكون باليسار ومنها قوله تعالى وجئتك من سبا تعليقة قد يقدر
الفعل الخاص ولا يخرج الظرف عن حد المستقر على ما افصح عنه الفاضل اليمني
حيث ان النحويين يقدرون في الظرف المستقر فعلا عاما اذا لم يوجد قرينة
الخصوص واما اذا وجدت فلا بد من تقديره لانه اكثر فائدة والشريف
الفاضل نقل عنه هذه الفائدة في شرح خطبة الكشاف وارتضاها وكانه
غفل عما قدره في شرح المفتاح حيث قال في شرح قوله واليك الاختيار
والاختيار فاعل بعوض واليك ظرف لغو ولا يصح ان يجعل الاختيار مبتدا
واليك خبرا لان الظرف الواقع خبرا لا يكون الا مستقرا ولا يجوز ان يكون
اليك هنا مستقرا لامتناع الاكتفاء بتقدير المعنى العام او رجع عنه لناجيه قدس سره

ليس

ليس المراد من العرش في قوله تعالى وكان عرشه على الماء تاسع الافلاك ومن
الماء احد العناصر لما يشهد بذلك شهادة لا مرد لها ما اخرجه مسلم في صحيحه
من قوله عم كان الله تعالى ولم يكن معه شيء وكان عرشه على الماء وكتب في
الذكر كل شيء ثم خلق السموات والارض فلا وجه للاستدلال به على امكان
الخلاء وان الماء اول حادث لناجيه قدس سره عرشه تعالى عبارة عن قيوميته
بناء على ان سرير الملك مظهر سلطانه والماء اشارة الى صفة الحيوة باعتبار
منه كل شيء حي ففيه وكان عرشه على الماء وكان حيا قيوما وفي لفظة على
تنبيه على ترتب احدهما على الآخر قال الله تعالى كل شيء هالك الا وجهه اراد
الهلاك في الحال لا الفناء في المآل ولهذا قال هالك ولم يقل تهلك يعني ان كل
شيء ليس بموجود في حد نفسه الا ذات الواجب تعالى بناء على ان الممكن يستفاد
من الغير فلا وجود فيه مع قطع النظر عن الغير بخلاف وجود الواجب تعالى
فانه من ذاته بل عين ذاته هذا الوجه في تفسير الآية المذكورة واما الذي
ذهب اليه بعض الافاضل من ان المعنى ان الوجود الامكاني بالنظر
الى الوجود الواجبي بمنزلة العدم ففيه صرف الكلام الى المجاز مع عدم التعذر
في المعنى الحقيقي سمع بعض العارفين قوله عم كان الله ولم يكن معه
شيء فقال وهو الآن على ما كان وظاهره يخالف ما دل عليه قوله عم
من اثبات الكون لغيره تعالى في الحال ولا مخالفة في الحقيقة لانه اراد الكون
الذاتي ومراده عم مطلق الكون الشامل لما بالغير لناجيه قدس سره المزين
في الحقيقة هو الشيطان لان التزيين صفة تقوم به قال الفاضل التفتازاني
في شرح الكشاف الفعل انما يسند حقيقة الى من قام به لا الى من خلقه واوجده
والله سبحانه وتعالى عندنا خالق الافعال لا محالة فالكافر والجالس انما يصح

للشيطان من التزيين

صبغة لمن قام به الكفر والجلوس لا لمن خلقهما كالاسود والابيض لما قام به السواد والبياض وان كان بخلق الله تعالى فقراءة زين بغير فى قوله تعالى زين للذين كفروا الحيوة الدنيا على البناء للفاعل على الاسناد المجازى فانه تعالى هو الممكن ٢ ومن قال القائل هو الامام البيضاوى فى تفسيره و المزين فى الحقيقة هو الله تعالى اذ ما من شئ الا وهو فاعله اخطاء فى المدعى وما اصاب فى الدليل اما عدم اصابته فى المدعى فلما عرفت ان الفاعل الحقيقى بصفة ما تقوم به تلك الصفة فان الفاعل الحقيقى للكتابة هو الكاتب لا خالق الكتابة ثم انه لم يصب فى اطلاق المزين على الله تعالى لعدم ورود الاذن به واما عدم اصابته فى الدليل فلان مبناه على عدم الفرق بين مصطلح اهل النحو ومصطلح اهل الكلام فى الفاعل على ما نبه عليه بقوله حيث لم يفرق بين الفاعل النحوى الذى كلامنا فيه والفاعل الكلامى الذى بمعزل عن هذا المقام كما لا يخفى على ذوى الافهام والله العلام لا يجد قدسيه مساق قوله تعالى وتركهم فى ظلمات لا يبصرون يقتضى وجود المبصر فى الظلمة وان بلغت الغاية اذ لو لا وجوده فيها لكان الاخبار عن عدم رؤية المعدوم فيها ولا وجه له وقد تقرر فى موضعه من كتب الحكمة والكلام ان المبصر هو اللون والضوء وانما يبصر الجسم بواسطتهما فالظلمة انما يمنع الابصار دون المبصر فظهر بما تقرر ان اللون موجود فى الظلمة الشديدة البالغة غايتها لا يزول بزوال النور كما سبق اليه وهم طائفة منهم ابن سينا تعليقه قد ثبت ان كل ما يقتضى لا يقبل الوجود واما عكسه وهو ان كل ما لا يقبل الوجود يقتضى العدم فلم يثبت بعد لا بشهادة البديهة ولا بقيام

العدم م

٣٧

البرهان عليه بل الظاهر ثبوت خلافه فان رابع الاقسام فى التقسيم المشهور للمفهوم الى الواجب بالذات والممتنع بالذات والممكن بالذات وهو ما لا يقتضى ذاته وجوده وعدمه معا لا يقبل الوجود وذلك ظاهر ولا يقتضى العدم اذ لا حظ له من الثبوت فى نفس الامر والاقتضاء فى نفس الامر فرع الثبوت فيه فمن وهم ان هذا التقسيم داخل فى حد الممتنع بالذات فقد وهم فيه تعليقه بعض ما لا يقتضى الوجود ولا العدم يجوز ان لا يقبل الوجود لعدم حظه من الثبوت فى نفس الامر فان قبول الوجود فى الخارج فرع الثبوت فى نفس الامر كشريك البارى فانه لا يمكن ان يوجد فى نفس الامر والا يلزم ان يكون واجبا لحكم الشركة فى حقيقة الواجب وقد دل البرهان على امتناعه فيلزم وجوبه وامتناعه معا هف وبطلان اللازم ملزوم لبطلان الملزوم فان قلت فما وجه قولهم شريك البارى ممتنع قلت ستقف على وجهه فى موضعه فالممكن الخارج عن التقسيم اى تقسيم المفهوم المشهور لا يلزم قبول الوجود وان تساوى نسبته الى الطرفين ومن هنا تبين الاختلال فى ذلك التقسيم تذنيب فالصواب تفريع على ما تقدم فى التقسيم ان يقال المفهوم مع قطع النظر عن الغير اما ان يقتضى الوجود اولا والاول الواجب لذاته والثانى اما ان يقبله اولا والاول الممكن لذاته والثانى اما ان يقتضى عدمه اولا والاول الممتنع لذاته والثانى الممكن الذى لا حظ له من الوجود فى نفس الامر

تمت الرسالة

جاء رجل الى النبى صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله
انى رجل كثير النسيان فعلمنى شيئا
يزيل النسيان فقال النبى صلى الله عليه وسلم اقرأ
هذه الدعاء بانشراح القلب كل يوم
اللهم اجعل قلبى مطيعا ونجنى من عذابك
وانفعنى بعطائك وارضنى بقضائك

المطلق ينصرف الى الكمال

قيل المراد من قولهم المطلق ينصرف الى الكمال انه اذا ذكر شيء في موضع ولم يكن حمله على انه اريد ههنا الحقيقة والماهية بل كان بحيث يجب ان يريد بذلك الشيء في ذلك الموضع فرد من افراد تلك الحقيقة ولم يكن ههنا قرينة تدل على ان المراد اي فرد هو فذلك الشيء ينصرف الى الكمال ويراد منه الفرد الكامل من افراد تلك الحقيقة

[illegible]

الفرق بين الغالب والكثير ان كل ما ليس بكثير نادر وليس كل ما ليس بغالب نادر بل قد يكون كثيرا واعتبر بالصحة والمرض والجذام فان الاول غالب والثاني كثير والثالث نادر مولانا خسرو

لمية اللام فيهما حرف جر وما استفهامية لكن حذف الفها لانه اذا دخل الجار على ما الاستفهامية يحذف الفها والياء المشددة مع التاء جيء للمصدرية فاذا كان كذلك يكون بمعنى العلية

مطلب دخول الالف واللام على الجمع

المشهور انه اذا دخل الالف واللام على الجمع يضمحل معنى الجمع وهو ليس على اطلاقه بل فيما كان الجمع منفيا اما اذا كان مثبتا فلا كمال پاشا زاده

مطلب الفرق بين السفسطة والعناد

الانكار ان كان مقرونا بمغلطة ودليل مزخرف فهو سفسطة وهي في الاصل الحكمة المموهة استعملت في اقامة الادلة على نفي ما علم تحققه بالضرورة والا فهو عناد اي انكار للضروري وكلاهما باطل تلويح

واعلم ان انواع المجاز عشرة احدها تسمية الشيء باسم مكانه كتسمية الحدث بالغائط فان الغائط اسم للموضع المنخفض من الارض ولما كانت عادة العرب قضاء الحاجة في الموضع المنخفض سمي ما يخرج من الانسان في موضع منخفض غائطا الثاني تسمية المشتق بالمشتق منه كتسمية العلوم علما يقال لزيد علم كثير اي معلوم ومنه رجل عدل اي عادل الثالث تسمية الشيء باسم مشابهه كتسمية البليد حمارا ويسمى هذا النوع مستعارا الرابع تسمية الشيء باسم ضده كتسمية الاسود كافورا الخامس اطلاق اسم الجزء على الكل يقال للزنجي اسود لان السواد بعضه وصفة السادس اطلاق اسم الكل على الجزء كقوله تعالى الذين قال لهم الناس فان المراد منه نعيم بن مسعود السابع تسمية الشيء باسم ما كان عليه قبل هذا كتسمية الرجل ضاربا بعد فراغه من الضرب الثامن تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه كتسمية العنب خمرا باعتبار انه يصير في بعض الزمان خمرا التاسع اطلاق اسم المسبب على السبب كتسمية المرض الشديد موتا العاشر اطلاق اسم السبب على المسبب كتسمية المطر سماء نحو قوله تعالى وارسلنا السماء عليكم مدرارا ونحو سال الوادي وتسمية اليد قدرة شرح مقامات حريري

[illegible]

٣٨

اعلم ان الفرق بين اسم الجمع وبين اسم بمعنى الجمع هو ان الاسم بمعنى الجمع ما لا يكون له مفرد مناسب من لفظه كالقوم والرهط واسم الجمع وان كان له مفرد من لفظه الا انه وضعه للآحاد من حيث هو آحاد بلا ملاحظة كونها كثيرة لواحد مفهوم من لفظه يصح ان يكون مفردا له بخلاف الجمع فانه موضوع للآحاد المتكثرة باعتبار كونها كثيرة لواحد مفهوم من لفظه يصح ان يكون مفردا له فلذا لا يكون اسماء الجموع على صيغ الجموع وهكذا فرق بين المصدر وبين اسم المصدر فان المصدر موضوع للحدث ومن حيث اعتبار تعلقه بالمنسوب اليه على وجه الابهام ولذا يقتضي الفاعل والمفعول ويحتاج الى تعيينهما في استعماله واسم المصدر موضوع لنفس الحدث من حيث هو بلا اعتبار تعلقه بالمنسوب اليه في الموضوع له وان كان له تعلق في الواقع ولذا لم يقتضي الفاعل والمفعول وتعيينهما واما الفرق بين الفعل واسم الفعل فهو ان الفعل موضوع لحدث ولمن يقوم به ذلك الحدث على وجه الابهام في زمان معين ونسبة تامة بينهما على وجه كونها مرآة لملاحظتها وكل من هذه الامور جزء من مفهوم الفعل ملحوظ في مفهومه على وجه التفصيل واسم الفعل موضوع لهذه الامور ملحوظة في مفهومه على وجه الاجمال وتعلق الحدث بالمنسوب اليه على وجه الابهام معتبر في مفهومه ايضا ولذا يقتضي الفاعل والمفعول وتعيينهما ولكن تفرق بين المصدر واسم المصدر بهذا الفرق ويؤيد ذلك تجويز عمل اسم المصدر على ما هو مذهب البعض منلا لطفي

افعل التفضيل اذا اضيف فله معنيان الاول وهو الشايع الكثير ان يقصد به الزيادة على جميع ما عداه مما اضيف اليه والثاني ان يقصد به الزيادة على جميع ما عداه مطلقا لا على جميع ما عداه مما اضيف اليه وحده وبالمعنى الاول يجوز ان يقصد بالمفرد منه المتعدد دون المعنى واما افعل التفضيل بمعنى الزيادة في الجملة فلم يرد قط علي قوشجي شرح تجريد

[illegible]

ورد في الخبر ان قيصر ملك الروم كتب الى عمر بن الخطاب رضي الله عنه كتابا وكتب فيه انا نجد في الانجيل ان من قرأ سورة خالية عن سبعة احرف فله الجنة وهي الثاء والجيم والخاء والزاء والشين والظاء والفاء فقد طلبنا ما في الانجيل فلم نجد فانظروا هل تجدونها في كتابكم فلما قرأ عمر رضي الله عنه كتابه اخبر ذلك اصحاب رسول الله عليه السلام فقال علي بن ابي طالب رضي الله عنه يا امير المؤمنين ان فاتحة الكتاب خالية عن هذه الحروف فكتب عمر رضي الله عنه بذلك الى قيصر الروم فلما بلغ اليه الكتاب اسلم ومات على الاسلام تفسير شيخ زاده

مطلب لفظ قد

قد لها اربعة معان تحقيق وتقريب وتقليل وتوقع فالتي للتحقيق تدخل على المضارع نحو قد يعلم ما انتم عليه اي يعلم علمه حقا وعلى الماضي نحو ولقد خلقنا الانسان وكذا حيث جاءت بعد اللام فهي للتحقيق والتي للتقريب تختص بالماضي نحو قول المؤذن قد قامت الصلوة اي قد حان وقتها ولهذا يحسن وقوع الماضي مواضع الحال اذا كان معه والتي للتقليل تختص بالمضارع كقولهم قد يصدق الكذوب اي ربما يصدق الكذوب والتي للتوقع تختص بالماضي قال سيبويه واما قد فجواب هل فعل لان الانسان ينتظر الجواب وقال الخليل هذا كلام لقوم ينتظر الخبر يريد ان الانسان اذا سئل عن فعل او علم انه متوقع ان يخبر به قيل قد فعل واذا كان الخبر مبتدأ قال فعل كذا وكذا ولم يأت بقد فافهمه

كمال پاشا زاده

مطلب جواز اشتقاق الثلاثي من المزيد

واعلم انهم اطلقوا القول باشتقاق المزيد من الثلاثي ثم خالفوه في امثلة منها التقدير فانه مشتق من التقدير ومنها الوجه فانه مشتق من المواجهة ومنها اليم فانه مشتق من التيمم ومنها البرج فانه مشتق من التبرج نص على هذا كله صاحب الكشاف منلا التلويح

وقوله حيعل الداعي الى صلوته يعني قول المؤذن حي على الصلوة حي على الفلاح والمصدر منه الحيعلة ومثله من المصادر الهيللة والحمدلة والحولقة والبسملة والحسبلة والسبحلة والجعلفة فالهيللة حكاية لا اله الا الله والحمدلة حكاية قول الحمد لله والحولقة حكاية لا حول ولا قوة الا بالله والبسملة حكاية قول بسم الله والحسبلة حكاية حسبنا الله والسبحلة حكاية قول سبحان الله والجعلفة حكاية قول جعلت فداك شرح مقامات حريري

مطلب في استعمال صيغة الامر

اعلم ان صيغة الامر تستعمل في ستة عشر معنى الاول الايجاب كقوله تعالى اقيموا الصلوة الثاني الندب كقوله تعالى فكاتبوهم الثالث التأديب كقوله عم كل مما يليك الرابع الارشاد كقوله تعالى واستشهدوا والخامس الاباحة نحو كلوا السادس التهديد نحو اعملوا ما شئتم السابع الامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله الثامن الاكرام نحو ادخلوها بسلام آمنين التاسع التعجيز نحو فأتوا بسورة من مثله العاشر التسخير نحو كونوا قردة خاسئين الحادي عشر الاهانة نحو ذق انك انت العزيز الكريم الثاني عشر التسوية نحو اصبروا او لا تصبروا الثالث عشر الدعاء نحو اللهم اغفر لي الرابع عشر التمني نحو الا ايها الليل الطويل الا انجلي الخامس عشر الاحتقار نحو القوا ما انتم ملقون السادس عشر التكوين نحو كن فيكون نقل من التوضيح

مطلب اتفاق [illegible]

نقل العلامة [illegible] عن الفتوحات المكية للشيخ العارف [illegible] محي الدين قدس سره قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعض الوقائع [illegible] [illegible] قال [illegible] [illegible] مثال التلويح

٣٩

فائدة

من آداب صاحب الهداية انه اذا قال هذا الحديث محمول على المعنى الفلاني يريد به قد حمله على هذا المعنى ائمة اهل الحديث اذا قال يحمل يريد به انه يحمل على هذا ولم يحمل اهل الحديث على هذا المعنى ومن آدابه ان يقول لما بينا في الدليل العقلي ولما تلونا في الدليل الثابت بالكتاب ولما روينا في الثابت بالسنة وللاثر في الثابت بقول الصحابي وقد لا يفرق بين الاثر والخبر ويقول فيهما لما روينا ولما ذكرنا فيما هو اعم ومن آدابه انه لا يذكر الفاء في جواب اما اعتمادا لظهور المعنى ومن آدابه ايضا انه اذا اورد النظر بمثله ثم اشار الى النظر باسماء الاشارة التي يستعمل للبعد والى المسئلة بالتي بالقرب ومن آدابه انه يعبر عن الدليل العقلي بالفقه ويقول والفقه فيه كذا ومن آدابه انه اذا قال عن فلان يريد به الرواية عن ذلك الفلان واذا قال عند فلان يريد به انه مذهبه ومن آدابه انه يرضى الجواب الآخر كائنا لمن كان ومن عادته انه اذا ذكر قدام لفظ قال مشايخنا [illegible] او مثله يريد به نفسه ولم يذكره بصيغة المتكلم احترازا عن الانانية ومن عادته انه يذكر اولا مسائل القدوري ثم يذكر مسائل جامع الصغير في اواخر الابواب ومن آدابه انه اذا كان نوع مخالفة بين عبارة القدوري وعبارة جامع الصغير يصرح بلفظ الجامع الصغير ومن آدابه انه يجيب السؤال المقدر ولا يصرح السؤال ولا يقول فان قيل كذا قلنا كذا نعم ذكر في جلد الاخير في ثلثة مواضع فان قيل قلنا صريحا

للامام الشافعي رحمه الله

اصول الفقه اربعة وفيها ❊ شفاء الداء عند ذوي العقول
فاولها كتاب الله نصا ❊ وثانيها احاديث الرسول
وثالثها هو الاجماع فاعلم ❊ وذلك في الهدى خير السبيل
ورابعها القياس لفقه نص ❊ فرد الحادثات الى الاصول
وان الشرع فيه لتبنى عليها ❊
اصول العلم بالادب الاصيل

اذا كان لفظ [illegible] ضعيف [illegible] الجواب [illegible] السؤال [illegible] شرح

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الامام العالم سيد العلماء امام الحرمين ضياء الدين ابو المعالى
عبد الملك ابن الشيخ ابى محمد عبد الله الجوينى رضى الله عنه هذه الورقات تشتمل
على معرفة فصول من اصول الفقه وذلك لفظ مؤلف من جزئين مفردين و
ذلك احدهما اصول والآخر الفقه فالاصل ما بنى عليه غيره والفرع ما بنى على غيره
والفقه معرفة الاحكام الشرعية التى طريقها الاجتهاد والاحكام سبعة
الواجب والمندوب والمباح والمحظور والمكروه والصحيح والباطل
الواجب ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه والمندوب ما يثاب على فعله
ولا يعاقب على تركه والمباح ما لا يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه والمحظور
ما يعاقب على فعله والمكروه ما يثاب على تركه والصحيح ما يتعلق به النفوذ
ويعتد به والباطل ما لا يتعلق به النفوذ ولا يعتد به والفقه اخص من العلم
والعلم معرفة المعلوم على ما هو به والجهل تصور الشىء على خلاف ما هو به
والعلم الضرورى ما لم يقع عن نظر واستدلال كالعلم الواقع باحدى
الحواس الخمس التى هى حاسة السمع والبصر والشم والذوق واللمس و
بالتواتر والعلم المكتسب ما يقع عن نظر واستدلال والنظر هو الفكر
فى حال المنظور فيه والاستدلال طلب الدليل والدليل هو المرشد الى المط
والظن تجويز امرين احدهما اظهر من الآخر والشك تجويز امرين لا مزية
لاحدهما على الآخر واصول الفقه طرقه على سبيل الاجمال وكيفية الاستدلال
بها وما يتبع ذلك ومعنى قولنا كيفية الاستدلال بها ترتيب الادلة وما يتبع
ذلك من احكام المجتهدين ومن ابواب اصول الفقه اقسام الكلام والامر
والنهى والعام والخاص والمجمل والمبين والظاهر والافعال

والناسخ

والناسخ والمنسوخ والاجماع والاخبار والقياس والحظر والاباحة
وترتيب الادلة وصفة المفتى والمستفتى واحكام المجتهدين فاما اقسام
الكلام فاقل ما يتركب منه الكلام اسمان او اسم وفعل او فعل وحرف
او اسم وحرف والكلام ينقسم الى امر ونهى وخبر واستخبار ومن وجه
آخر الى حقيقة ومجاز فالحقيقة ما بقى على موضوعه وقيل ما استعمل فيما اصطلح
عليه من المخاطبة والمجاز ما تجوز به عن موضوعه فالحقيقة ما بقى على
موضوعه وقيل ما استعمل فيما اصطلح عليه من المخاطبة والمجاز ما تجوز به
عن موضوعه فالحقيقة اما لغوية واما شرعية واما عرفية والمجاز اما
ان يكون بزيادة او نقصان او نقل واستعارة فالمجاز بالزيادة مثل
قوله تعالى ليس كمثله شىء والمجاز بالنقصان مثل قوله تعالى واسئل القرية
اى اهل القرية والمجاز بالنقل كالغائط فيما يخرج من الانسان والمجاز
بالاستعارة كقوله تعالى جدارا يريد ان ينقض فاقامه والامر هو استدعاء
الفعل بالقول ممن هو دونه على سبيل الوجوب وصيغته افعل وعند الاطلاق
والتجرد عن القرينة الا ما دل الدليل على المراد منه الندب والاباحة فيحمل
عليه ولا يقتضى التكرار على الصحيح الا اذا دل الدليل ولا يقتضى الفور لان
الغرض منه ايجاد الفعل من غير اختصاص بالزمان الاول دون الزمان
الثانى والامر بايجاد الفعل امر به وبما لا يتم الفعل الا به كالامر بالصلوة امر
بالطهارة المؤدية اليها فاذا فعل يخرج عن عهدة الامر الذى يدخل فى
الامر والنهى ما لا يدخل ويدخل فى امر الله تعالى المؤمنون ولا يدخل الساهى
والصبى والمجنون فى الخطاب والكفار مخاطبون بفروع الشرائع وما لا تصح
الا به وهو الاسلام لقوله تعالى حكاية عن الكفار قالوا لم نك من المصلين

والامر نهي عن ضده والنهي امر بضده وهو استدعاء الترك بالقول
ممن هو دونه على سبيل الوجوب ويدل على فساد المنهي عنه وترد صيغة
الامر والمراد به الاباحة والتهديد والتكوين واما العام فهو ما عم شيئين
فصاعدا مثل قوله عممت زيدا وعمروا بالعطاء وعممت جميع الناس
والفاظه اربعة وهو الاسم الواحد المعرف بالالف واللام والجمع المعرف
باللام والاسماء المبهمة كمن فيمن يعقل وما فيما لا يعقل واي في الجميع
واين في المكان ومتى في الزمان وما في الاستفهام والخبر وغيره ولا في
النكرات كقولك لا رجل في الدار والعموم من صفات النطق فلا يجوز دعوى
العموم في غيره من الفعل ولا ما يجري مجراه والخاص يقابل العام والتخصيص
تمييز بعض الجملة وهو ينقسم الى متصل ومنفصل فالمتصل الاستثناء و
الشرط والتقييد بالصفة والاستثناء ما لولاه لدخل في العام وانما يصح
بشرط ان يبقى من المستثنى منه شيء ومن شرطه ان يكون متصلا بالكلام
ويجوز تقديم المستثنى على المستثنى منه ويجوز الاستثناء من الجنس وغيره
والشرط يجوز ان يتقدم على المشروط والمقيد بصفة يحمل عليه المطلق كالر قبة
قيدت بالايمان في بعض المواضع واطلقت في بعض المواضع فيحمل المطلق
على المقيد ويجوز تخصيص الكتاب بالكتاب والكتاب بالسنة والسنة بالكتاب
والسنة بالسنة والنطق بالقياس ونعني بالنطق قوله تعالى وقول
الرسول صلى الله عليه وسلم والمجمل ما يقتضي البيان والبيان اخراج
الشيء من حيز الاشكال الى حيز التجلي والمبين هو النص الذي لا يحتمل
الا معنى واحدا وقيل ما تاويله تنزيله وهو مشتق من المنصة الذي تجلى
عليها العروس والظاهر ما احتمل امرين احدهما اظهر من الآخر ويؤول الظاهر

بالدليل

بالدليل ويسمى ظاهرا بالدليل والعموم قد تقدم شرحه والافعال فعل صاحب
الشريعة لا يخلو اما ان يكون على وجه القربة والطاعة او غيرها فان كان على
وجه القربة والطاعة فان دل الدليل على الاختصاص يحمل على الاختصاص
وان لم يدل لم يخص به لان تعالى قال لقد كان لكم في رسول الله اسوة
حسنة فيحمل على الوجوب عند بعض اصحابنا ومن اصحابنا من قال يحمل
على الندب ومنهم من قال يتوقف فيه وان كان على وجه غير وجه القربة
والطاعة فيحمل على الاباحة واقرار صاحب الشريعة واقراره على الفعل كفعله
وما فعل في وقته في غير مجلسه وعلم به ولم ينكره فحكمه حكم ما فعل في مجلسه والنسخ
فمعناه الازالة يقال نسخت الشمس الظل اذا ازالته ورفعته وقيل معناه
النقل من قولهم نسخت ما في هذا الكتاب اي نقلته وحده الخطاب الدال على
رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه
عنه ويجوز نسخ الرسم ويبقى الحكم وينسخ الحكم ويبقى الرسم والنسخ الى
بدل والى غير بدل والى ما هو اغلظ واخف ويجوز نسخ الكتاب بالكتاب
ونسخ السنة بالكتاب وبالسنة ونسخ المتواتر بالمتواتر ونسخ الآحاد
بالآحاد وبالمتواتر ويجوز نسخ الكتاب بالسنة ولا يجوز نسخ المتواتر بالآحاد
لان الشيء ينسخ بمثله او بما هو اقوى منه فصل في التعارض
اذا تعارض نطقان فلا يخلو اما ان يكونا عامين او خاصين او احدهما
عام والآخر خاص او كل واحد منهما عام من وجه وخاص من وجه فان
كانا عامين فان امكن الجمع بينهما جمع وان لم يمكن الجمع يتوقف فيهما
ان لم يعلم التاريخ وان عرف التاريخ فينسخ المتقدم بالمتاخر وكذا ان
كانا خاصين وان كان احدهما خاصا والآخر عام فيخص العام بالخاص

وان كان كل واحد منهما عاما من وجه وخاصا من وجه فيخص عموم كل
واحد منهما بخصوص الآخر واما الاجماع فهو اتفاق علماء اهل العصر
على حكم الحادثة ونعني بالحادثة الحادثة الشرعية واجماع هذه الامة حجة
دون غيرها لقوله عم لا تجتمع امتي على الضلالة والشرع ورد بعصمة
هذه الامة والاجماع حجة على العصر الثاني واي عصر كان ولا يشترط انقراض
العصر على الصحيح فان قلنا انقراض العصر على الصحيح فان قلنا انقراض
العصر شرط يعتبر قول من ولد في حيوتهم وتفقه وصار من اهل الاجتهاد
ولهم ان يرجعوا عن ذلك والاجماع يصح بقولهم وبفعلهم وبقول البعض
وبفعل البعض وانتشار ذلك وسكوت الباقين وقول الواحد من الصحابة
ليس بحجة على القول الجديد وفي القديم حجة واما الاخبار والخبر ما يدخله
الصدق والكذب والخبر ينقسم قسمين الى آحاد ومتواتر فالمتواتر ما يوجب
العلم وهو ان يروي جماعة لا يقع التواطي على الكذب من مثلهم الى ان ينتهي
الى المخبر عنه ويكون في الاصل عن مشاهدة وسماع لا عن اجتهاد والاخبار
والآحاد هو الذي يوجب العمل ولا يوجب العلم وينقسم الى قسمين مرسل
ومسند فالمسند ما اتصل اسناده والمرسل فان كان من مراسيل غير
الصحابة فليس بحجة الا مراسيل سعيد بن المسيب فانها فتشت فوجدت مسانيد
والعنعنة تدخل على الاسناد واذا قرأ الشيخ يجوز للراوي ان يقول حدثني
واخبرني فان قرأ هو على الشيخ فيقول اخبرني ولا يقول حدثني وان اجاز
الشيخ من غير قراءة فيقول الراوي اجازني او اخبرني اجازة واما القياس
فهو رد الفرع على الاصل بعلة تجمعهما في الحكم وهو ينقسم الى ثلثة اقسام
قياس علة وقياس دلالة وقياس شبه فقياس العلة ما كانت العلة فيه

٤٢

موجبة وقياس الدلالة هو الاستدلال باحد النظيرين على الآخر وهو ان يكون
العلة دالة على الحكم ولا تكون موجبة وقياس الشبه هو الفرع المتردد بين
اصلين فيلحق باكثرهما شبها ومن شرط الفرع ان يكون مناسبا للاصل
ومن شرط الاصل ان يكون ثابتا بدليل متفق عليه بين الخصمين ومن
العلة ان تطرد في معلولاتها ولا تنتقض لا لفظا ولا معنى ومن شرط الحكم
ان يكون مثل العلة في النفي والاثبات والعلة هي الجالبة للحكم والحكم هو
المجلوب للعلة واما الحظر والاباحة فمن الناس من يقول ان اصل الاشياء
على الحظر الا ما اباحته الشريعة فان لم يوجد في الشريعة ما يدل على الاباحة
يتمسك بالاصل وهو الحظر ومن الناس من يقول بضده وهو ان الاصل
في الاشياء على الاباحة الا ما حظره الشرع ومعنى استصحاب الحال ان يستصحب
الاصل عند عدم الدليل الشرعي واما الادلة فيقدم الجلي منها على الخفي و
الموجب للعلم على الموجب للظن والنطق على القياس والقياس الجلي
على الخفي فان وجد في النطق ما يغير الاصل والا فيستصحب الحال ومن شرط
المفتي ان يكون عالما بالفقه اصلا وفرعا خلافا ومذهبا ويكون كامل
الآلة في الاجتهاد عارفا بما يحتاج اليه في الاحكام من النحو واللغة ومعرفة
الرجال وتفسير الآيات الواردة في الاحكام والاخبار الواردة وشرط
المستفتي ان يكون من اهل التقليد فيقلد المفتي في الفتيا وليس للعالم ان
يقلد وقيل يقلد والتقليد قبول قول القائل بلا حجة فعلى هذا قول النبي
عم يسمى تقليدا ومنهم من قال التقليد قبول قول القائل وانت لا تدري
من اين قاله فان قلنا ان النبي عم كان يقول بالقياس فيجوز ان يسمى
تقليدا واما الاجتهاد فهو بذل الوسع في بلوغ الغرض فالمجتهد ان يكون

هذا قول الائمة الحنفية رحمهم الله

كاملا لانه فان اجتهد في الفرع واصاب فله اجران وان اجتهد واخطأ
فله اجر واحد ومنهم من قال كل مجتهد في الفرع مصيب ولا يجوز
ان يقال كل مجتهد في الاصول مصيب لان ذلك يودي الى تصويب
اهل الضلالة والنصارى والمجوس والكفار والملحدين ودليل كل
من قال كل مجتهد في الفرع مصيب قوله عم من اجتهد فاصاب فله
اجران ومن اخطاء فله اجر واحد ووجه الدليل ان
النبي صلى الله عليه وسلم قد خطاء
المجتهد تارة وصوبه اخرى

والله اعلم فلله الحمد
على التمام و
الصلوة على
نبيه افضل
الانام
م

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب كشف الالفاظ • لبيان كشف الالحاظ • لا بد للفقيه من معرفة
الالفاظ المستعملة التي يجري على السن الفقهاء في اللغة حتى لا يجري السهو
والغلط لان احكام الشرع مبنية على هذه الالفاظ الحمد لله رب العالمين
والعاقبة للمتقين والصلوة والسلام على رسوله محمد وعلى آله اجمعين
بيان الحد الحد هو المنع لغة ومنه سمي البواب حدادا لمنعه الناس عن
الدخول في البيت والسجان يمنع الناس عن الخروج من السجن وحد
الشيء هو الجامع والمانع يمنع الداخل من الخروج والخارج من الدخول
فيه وحدود الشرع موانع وزواجر حتى لا يتعدى العبد عنها ويمنع بها وشرطه

٤٣

ان يكون مطردا ومنعكسا وعلامته دخول كلمة كل في طرفين جميعا كما يقال
في تحديد النار كل نار فهو جوهر مضيء محرق وكل جوهر مضيء محرق فهو النار
الاصل ما يبنى عليه غيره الفرع ما يبنى على غيره العالم ما كان موجودا سوى الله
تعالى سمي به لانه علم على وجود الصانع جل قدرته الشيء عبارة عن الموجود
وهو اسم لجميع المكونات عرضا كان او جوهرا يصلح ان يعلم به ويخبر عنه
العلم وهو ادراك الشيء على ما هو به وقيل زوال الخفاء عن المعلوم
الجهل نقيضه وقيل هو مستغن عن التعريف اما المعرفة فقيل لا فرق بينها
وبين العلم والصحيح ان بينهما فرقا يقال الله تعالى عالم ولا يقال انه عارف
وانها اسم للعلم المستحدث كالفهم لا العلم مطلق وهو بمنزلة القصد مع
الارادة وهما الطلب والارادة مشتقة من التردد الفقه هو الاصابة و
الوقوف على المعنى الخفي الذي يتعلق به الحكم وهو مستنبط بالراي والاجتهاد
يحتاج فيه الى النظر والتامل وبهذا لا يجوز ان يسمى الله تعالى فقيها لانه لا يخفى
عليه شيء وقال الامام ابو حنيفة رح معرفة النفس ما لها وما عليها العقل
ماخوذ من عقال البعير يمنع ذوي العقول من العدول عن سواء السبيل
والصحيح انه جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة
الظن احد طرفي الشك بصفة الرجحان الشك ما استوى طرفاه وهو
الوقوف بين الشيئين لا يميل القلب الى احدهما فاذا ترجح احدهما ولم يطرح
الآخر فهو ظن فاذا طرحه فهو غالب الظن وهو بمنزلة اليقين اليقين
هو طمانينة القلب على حقيقة الشيء يقال يقن الماء في الحوض اذا استقر
فيه الهوى ميلان القلب الى ما يستلذ به من الشهوات الالهام ما وقع
في القلب من علم يدعو الى العمل من غير استدلال بآية ولا نظر في حجة

وهو ليس بحجة عند العلماء الا عند الصوفيين **النظر** هو التفكر في المنظور
فيه على حقيقة **الاعتقاد** اثبات الشيء في نفسه **البيان** اظهار المعنى وايضاح
ما كان مستورا قبله وقيل وهو الاخراج عن حد الاشكال **الشرع** في اللغة
عبارة عن البيان والاظهار يقال شرع الله كذا اي جعله طريقا ومذهبا
ومنه المشروعة **الشريعة** هي الطريقة في الدين **المشروع** ما اظهره الشرع
من ندب ولا ايجاب **الضرورة** مشتقة من الضرر وهو النازل مما لا مدفع له
الحرج ما يتعذر عليه الخروج عما فيه الخروج **الحاجة** هي نقص يرتفع بالمطلوب
ويجبر به **العذر** ما يتعذر عليه المعنى على موجب الشرع الا بتحمل ضرر زايد
الكل اسم لجملة مركبة على اجزاء محصورة وكلمة كل عام تقتضي عموم الاسماء
وهي الاحاطة على سبيل الانفراد وكلمة كلما تقتضي عموم الافعال **البعض**
اسم لجزء مركب تركب الكل منه ومن غيره **الجزء** هو الجوهر الفرد الذي
لا يتجزى **الجوهر** ما يشغل الحيز وقيل اصل الشيء **الحيوان** هو النامي الحساس
المتحرك بالارادة هو المركب المؤتلف من الجوهر **العرض** ما يعرض في الجوهر
مثل الالوان والطعوم والذوق واللمس وغيرها مما يستحيل بقاؤه بعد
وجوده **ذات الشيء** نفسه وعينه وهو لا يخلو عن العرض **ركن الشيء** ما يتم به
وهو داخل فيه بخلاف شرطه وهو خارج عنه **الصفة** هي الارادة اللازمة
بذات الموصوف الذي يعرف بها **صفة الشيء** ما يقوم به لا بنفسها **الوصف**
هو القايم بالفاعل **الذمة** في اللغة عبارة عن العهد وفي الشريعة عبارة
عن وصف يصير الشخص بها اهلا للايجاب والاستيجاب **العرف** ما استقرت
النفوس بشهادة العقول وتلقته الطبايع بالقبول وهو حجة ايضا لانه
اسرع الى الفهم وكذا **العادة** وهي ما استمر الناس على حكم المعقول وعادوا اليه مرة

اخرى **الجنس** اسم دال على اشياء كثيرة مختلفين بالانواع **النوع** اسم دال
على اشياء كثيرة مختلفين بالاشخاص **القديم** ما لا ابتداء لوجوده **الحادث**
والمحدث ما لم يكن فكان **الموجود** هو الكاين الثابت **المعدوم** ضده **الضدان**
ما يستحيل اجتماعهما في المحل **المحال** الذي احيل عن وجه الصواب الى غيره ويراد
به في الاستعمال ما يقتضي الفساد من كل وجه كاجتماع الحركة والسكون
في جزء واحد **الحيلة** اسم من الاحتيال وهي التي يحول المرء عما يكره الى ما يحبه
العدل مصدر بمعنى العدالة وهو الاعتدال والاستقامة وهو الميل الى الحق
الظلم وضع الشيء في غير موضعه يقال ظلم الشعر اذا ابيض في غير اوانه وفي
الشريعة عبارة عن التعدي عن الحق الى الباطل وهو الجور **الحكمة** وضع الشيء
في موضعه وقيل ما له عاقبة حميدة **السفه** ضده وهو عبارة عن الخفة و
الاضطراب **الجدال والمخاصمة** عن فساد قوله بحجة او شبهة ويقصد به تصحيح
كلامه وهو الخصومة في الحقيقة **الصدق** ضد الكذب والابانة عما يخبر على ما كان
الصواب اصابة الحق ضده **الصفقة** في اللغة عبارة عن ضرب اليد على اليد
عند العقد وفي الشريعة عبارة عن العقد **الانشاء** اثبات شيء لم يكن قبله
اخبار عما سبق **الصحيح** في العبادات والمعاملات ما اجتمع اركانه
وشرايطه حتى يكون معتبرا في حق الحكم **الفاسد** ما كان مشروعا في نفسه فايت
المعنى من وجه لملازمة ما ليس بمشروع اياه بحكم الحال مع تصور الانفصال
في الجملة كالبيع عند اذان الجمعة **الحق** اسم من اسماء الله تعالى والشيء الحق
اي الثابت حقيقة ويستعمل في الصدق والصواب ايضا يقال حق اي صدق
وصواب **الباطل** ما كان فايت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة اما لانعدام
الاهلية والمحلية كبيع الحر وبيع الصبي **اللغو** من الكلام ما هو ساقط العبرة

وهو الذي لا معنى في حق ثبوت الحكم **الجائز** من الجواز وهو النافذ من الحكم يصح
اثباته وتركه **الموقوف** الذي لا يعرف حكمه في الحال لمانع مع وجود ركن العلة **الفرض**
في اللغة عبارة عن التقدير والبيان يقال فرض القاضي النفقة اي قدرها سميت
الفرائض لانها مقدرة كالصوم والصلوة والزكوة وهو في عرف الفقهاء ثابت
بدليل قطعي لا شبهة حتى يكفر جاحده **الواجب** في اللغة عبارة عن السقوط قال
الله تعالى فاذا وجبت جنوبها اي سقطت وهو في عرف الفقهاء عبارة عما ثبت
وجوبه بدليل فيه شبهة العدم كالوتر وصدقة الفطر حتى يضلل جاحده ولا يكفر به
والدليل الذي فيه شبهة العدم كالقياس وخبر الواحد **اللازم** في الاستعمال يمنع
الواجب **الاداء** تسليم عين الواجب في وقته وقيل هو صرف المال اي ما عليه
القضاء تسليم مثل الواجب من غيره في غير وقته يقال لاداء الامانة واقض الدين
السنة في اللغة عبارة عن مطلق الطريقة خيرا كان او شرا وفي الشريعة لا يستعمل
الا في الخير **النفل** عبارة عن الزيادة ومنه سميت الغنيمة نفلا لانه زيادة على ما له
الفضل من العبادة ما كان زائدا على المفروضة المقدرة **المستحب والمندوب اليه**
هو المدعو اليه على طريق الندب والاستحباب دون الحكم والايجاب اثباته اولى
من تركه **العبادة** عبارة عن الخضوع والتذلل وهو تعظيم الله بامره **القرب**
ما يقرب به العبد الى الله تعالى من صوم او صدقة او غيرهما كبناء المساجد والرباط
الطاعة موافقة الامر طوعا وهي تجوز لله تعالى ولغيره **المعصية** مخالفة الامر قصدا
الحسن هو الامر الذي يميل اليه الطبع ويقبله **القبيح** ضده **الحظر** هو المنع
لغة ومنه الحظيرة **الحرام والمحرم** هو الممنوع عنه وحكمه يأثم بفعله ويثاب
على تركه بنية التقرب الى الله تعالى **المكروه** ضد المحبوب وحكمه ما يكون التنزه
اولى من تحصيله وقد يذكر ويراد به الحرمة **الشبهة** ما يشبه الحل والحرمة .

الحلال

الحلال ما اطلق الشرع فعله مأخوذ من الحل وهو الفتح **الاطلاق** رفع القيد
المطلق ما يفهم معنى اللفظ من غير تعريف بشيء آخر وهو المتعرض للذات
دون الصفات ولا للنفي ولا للاثبات اي يقع على عين من الاعيان من
غير تعرض لصفاته **المقيد** ما قيد معناه بتعريف صفة من صفاته **الحقيقة** هي
الشيء الثابت قطعا ويقينا يقال حق الشيء اذا ثبت وهو اسم للشيء المستقر
في محله فاذا اطلق يراد به ذات الشيء الذي وضعه واضع اللغة في الاصل
كاسم الاسد للبهيمة وهي ما كان قارا في محله **المجاز** ما جاوز وتعدى عن محل
الموضوع الى غيره بمناسبة بينهما اما من حيث الصورة او من حيث المعنى
اللازم المشهور او من حيث القرب والمجاورة كاسم الاسد للرجل الشجاع
وكالغائط يكنى به الحدث **الجد** ضد الهزل وهو ان يقصد به المتكلم حقيقة
ما به **الهزل** ما يستعمل في غير ما وضع له من غير مناسبة **الصريح** هو الظاهر من
الكلام حيث سبق الى فهم السامع مراده مأخوذ من قولهم صرح الحق عن
محضه اي انكشف عن الرغوة **الكناية** ما استتر معناه لا يعرف الا بقرينة زائدة
ولهذا سموا التاء في قولهم انت والهاء في قولهم انه حرف الكناية وكذا
في قولهم هو وهي مأخوذ من قولهم كنيت الشيء وكنيته اي سترته **المضمر**
ما لا صحة له الا بادراج شيء آخر لغة كقوله لامرأته طلقي نفسك اي طلاقا ولهذا
يصح نية الثلث فيه وقيل لا فرق بينه وبين المحذوف **المقتضى** ما لا صحة له الا
بادراج شيء آخر ضرورة صحة كل كقوله تعالى واسئل القرية اي اهل القرية وقيل
هو اضمار الاقتضاء والفرق بينهما ان في الاقتضاء يتبع المذكور بالاظهار
الاشارة ما دخل في اسناد الكلام من غير قصد وسيق الكلام لغيره ثم يظهر
من ذلك الكلام حكم آخر بنوع تأمل يظهر في الحسيات فان من نظر الى

الى ما يقابله فراهو اى الكلام غيره بيمينه ويسره من غير قصد عبارة النص
ما سيق الكلام لاجله دلالة النص قيل هي والعقل والقياس سواء لان الآن
المعنى الموجب اذا كان جليا يسمى دلالة النص واذا كان خفيا يسمى قياسا
واذا كان اخفى منه يسمى استحسانا مثل قوله تعالى ولا تقل لهما اف والمنصوص
عليه التافيف فلما حرم هذا القدر لدفع الاذى عنهما حرم الضرب والشتم
بطريق الاولى ويسمى هذا دلالة النص القياس في اللغة عبارة عن التقدير
يقال قست النعل بالنعل اذا قدرته وسويته وهو عبارة عن رد الشيء الى نظيره
وفي الشريعة عبارة عن المعنى المستنبط من النص لتعدية الحكم من المنصوص
عليه الى غيره وهو الجمع بين الاصل والفرع في الحكم العرف ضد الاستحسان
طلب الحسن في الشيء وهو دليل باطن خفي والقياس دليل ظاهر جلي
لا رجحان للظاهر لظهوره ولا للباطن لبطونه وانما الرجحان بقوة الاثر
الاعتبار هو النظر في الحكم الثابت انه لاي معنى ثبت والحاق نظيره به وهذا
هو عين القياس الاجتهاد هو بذل المجهود على قدر الوسع والامكان و
التفكر في معنى النقل في المنصوص عليه لادراك المقصود وهو نيل الحكم
الاجماع هو العزم التام واتفاق علماء العصر على حكم حادثة دينية النسخ
في اللغة عبارة عن التبديل والرفع والازالة يقال نسخت الشمس الظل اى
ازالت بها وفي الشريعة هو بيان انتهاء الحكم الشرعي في حق صاحب الحكم
وكان انتهاؤه عند الله تعالى معلوما الا ان في علمنا كان استمراره ودوامه
وبالناسخ علمنا انتهاءه وكان في حقنا تبديلا وتغييرا التكليف الزام
الكلفة على المخاطب الخطاب ما يخاطب المرء في احكام الشرع من قبله
هو عقد المرء على شيء يريد كونه العزيمة في اللغة عبارة عن قصد مؤكد

الاجتهاد في اللغة بذل الوسع وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع ليحصل له ظن بحكم شرعي تعريفات

مذكور وهو اسم لما اصل في الشرع غير متعلق بالعوارض قال الله تعالى ولم نجد
له عزما اي مؤكدا الرخصة في اللغة عبارة عن التيسير والسهولة يقال رخص
الطعام ورخص السعر اذا سهل وجوده وكثر امثاله وتيسر اصابته وفي
الشريعة عبارة عن استباحة المحظور بعذر مع قيام السبب الداعي للحرمة
الظاهر ما ظهر المراد للسامع بنفس الكلام كقوله تعالى واحل الله البيع وقوله
تعالى فانكحوا ما طاب لكم وضده الخفي ما لا ينال المراد الا بالطلب كقوله تعالى
وحرم الربوا النص ما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى المتكلم مأخوذ من المنصة
وهو المكان المرتفع كقوله تعالى مثنى وثلاث ورباع وضده المشكل وهو
ما لا ينال المراد الا بالتأمل بعد الطلب كقوله تعالى نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم
انى شئتم المفسر ما ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى فيه احتمال تبديل
وتخصيص كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وضده المجمل وهو ما ازدحمت
فيه المعاني واشتبه المراد اشتباها لا يدرك الا ببيان من جهة المجمل كآية
الربوا وآية النسخ وحكمه التوقف على حقيقة المراد الى ان يأتيه البيان المحكم
ما ازداد وضوحا على المفسر فاحكم المراد عن احتمال التبديل كقوله تعالى ان الله
بكل شيء عليم وضده المتشابه وهو ما اشتبه مراد المتكلم على السامع لاحتمال
وجوه مختلفة لا طريق لدركه اصلا حتى سقط عنه طلبه وحكمه التوقيف ابدا
على حقيقة المراد والتفاوت يظهر عند التعارض المشترك ما اشترك فيه
معان او اسام لا على سبيل الانتظام فاذا تعين الواحد منها مرادا انتفى
الآخر مرادا منها كاسم القرء للحيض والطهر وحكمه التوقف على اعتقاد ان المراد
حتى يترجح بعض وجوهه بالرأي والاجتهاد فاذا ترجح فهو مؤول وحكمه العمل على
احتمال الغلط العام مشتق من العموم وهو عبارة عن الشمول يقال مطر عام

اذا اعم الاماكن كلها و هو لفظ ينتظم جمعا من المسميات غير مقدرة مرة واحدة
كقوله تعالى رجال ونساء ومسلمون ومسلمات وهذا عام بصيغته ومعناه و
اما العام بمعناه فمثل قوله انس وجن وقوم ومن وما ومن للعقلاء و ما
للجمادات **الخاص** عبارة عن التفرد يقال فلان اختص بكذا اى انفرد به ولا
شركة للغير فيه **التخصيص** تمييز بعض من الجملة **تخصيص العام** هو اخراج بعض
ما يتناوله العام **العلة** اسم لعارض يتغير به وصف المحل الذى يحل به لا اختيار
منه وفيه سمى المرض علة وفى الشريعة عبارة عما يضاف اليها وجود الحكم قطعا مثل
الشراء للملك والنكاح للحل **وحكم الشرع** هو الاثر الثابت به كالملك والحل
السبب هو الحبل لغة وفى الشريعة كل ما يتوسل الى الحكم من ان يثبت الحكم فى
المحل بل يثبت الحكم بالعلة **السبب** انما هو طريق الوصول اليه من غير ان يضاف
الحكم اليه وجوبا ولا وجودا وهو امارة عن ثبوت الحكم **الشرط** فى اللغة عبارة
عن العلامة ومنه الاشتراط والشروط نوى الصلوة وفى الشريعة عبارة ان يضاف
الحكم اليه وجودا عند وجوده لا وجوبا وهو فعل منتظر على خطر الوجود و
يتوقف وجود المشروط على وجوده وهو امر خارج عن المشروط **الدليل**
فعيل بمعنى فاعل يذكر ويراد به العلامة المنصوبة لمعرفة المدلول كالدخان دليل
على وجود النار وقيل الدليل هو المرشد **الامارة** العلامة وهى ما يعلم منه غيره
كعلم الجيش يدل على اجتماع الجيش عنده ولكن لا اثر لها فى الوجود وهى تستعمل
فى الظنيات وهى دون الشرط **المعارضة** هى المقابلة على سبيل الممانعة والمرافعة
ومنه سمى الموانع عوارض **الترجيح** الترجيح اثبات مزية فى احد الدليلين
على الآخر **المناقضة** نقض الادلة يعنى التمسك بالحكم طردا وعكسا من غير تعرض
للعلة المؤثرة **العكس** هو رد الشيء ماخوذ من عكس المرآة وفى الشريعة

هو عبارة عن عدم الحكم لعدم العلة الدليلى ويراد به ثبوت الحكم به والعلة
القلب هو جعل المعلول علة والعلة معلولا وفى الشريعة عبارة عن عدم
الحكم لعدم العلة الدليل ويراد به ثبوت الحكم بدون العلة **الحال** عبارة
عن حكم ثابت بدليل من غير ان يتعارض هنا الروايات ولا لبقائه لانه ملتبس
حالته على المراد بجهله بالدليل المزيد دون علمه بالدليل المبقى **الاستثناء**
من الثنيا وهو عطف الشيء وهو التكلم بالحاصل بعد الثنيا وقيل هو اخراج
بعضها ما يتكلم به **الامر** ما طلب وجود الفعل على طريق الاستعلاء دون
التضرع **النهى** طلب الامتناع عن الفعل على سبيل الاستعلاء **الخبر** نوعان
مرسل ومسند فالمرسل ما ارسله الراوى ارسالا من غير اسناد الى راو آخر
وهو حجة عندنا كالمسند خلافا للشافعى فى غير ارسال الصحابى وسعيد
بن المسيب والمسند ما ارسله الراوى الى راو آخر الى ان يصل الى النبى صلعم
ثم المسند انواع متواتر ومشهور واحاد والمتواتر منه ما نقله قوم عن قوم
لا يتصور تواطئهم على الكذب فيه وهو الخبر المتصل الى رسول الله صلعم
وحكمه ان يوجب العلم والعمل قطعا حتى يكفر جاحده والمشهور منه وهو ما كان
من الآحاد فى العصر الاول ثم اشتهر فى العصر الثانى حتى رواه جماعة لا يتصور
تواطئهم على الكذب وتلقته العلماء بالقبول وهو احد قسمى المتواتر عند صحة
الزيادة به على كتاب الله تعالى وحكمه ان يوجب طمانينة القلب لا علم يقين
حتى يضلل جاحده ولا يكفر هو الصحيح **خبر الواحد** ما نقله واحد عن واحد او
الذى لم يدخل فى حد الاشتهار وحكمه يوجب العمل دون العلم ولهذا
لا يكون حجة فى المسائل الاعتقادية .

والله اعلم بالصواب

٤٨

وهذا لفظ الانجيل المنقول الى العربية المتداول عندهم وليس بتقدير عدم التحريف والتغيير قطعيا على ما ظنوه لجواز ان الله تعالى سماه ابنا تشريفا كما سمي ابراهيم خليلا تشريفا ولان من كان متوجها الى شيء مقيما عليه يقال له ابنه كما يقال ابناء الدنيا وابناء السبيل فجاز ان يكون تسمية عيسى بالابن لتوجهه في اكثر الاحوال شطر الحق واستغراقه في اغلب الاوقات في جناب القدس وجاز ان يكون المراد بالاتحاد الاتحاد في تحصيل بيان طريق الحق واظهار كلمة الصدق كما يقال انا وفلان واحد في هذا القول وجاز ان يكون المعنى من الحلول حلول آثار صنع الله تعالى من احياء الموتى وابراء المرضى ومما يؤكد ذلك انه جاء في الصحاح السابع عشر من الانجيل يوحنا حيث دعا للحواريين هكذا وكما انت يا ابي بي وانا بك فليكونوا هم ايضا فينا واحدا اليوم من اهل العالم انك انت ارسلتني وانا مقدا استودعتهم المجد الذي مجدتني به ودفعته اليهم ليكونوا على الايمان واحدا كما انا وانت ايضا واحد وكما انت ايضا حال في كذلك انا فيهم ليكونوا كلهم واحدا هذا لفظ الانجيل فقد صرح بمعنى الاتحاد والحلول وسنبين لك فيما بعد امتناع الاتحاد والحلول على الله تعالى وايضا جاء في الصحاح التاسع عشر هكذا انني صاعد الى ابي وابيكم والهي والهكم وهذا يدل على مساواته اياهم في معنى البنوة والعبودية فعلم ان المراد ما ذكرنا من معنى البنوة وهذه النصوص قد استخرجتها من الانجيل وليس لالزامهم اقوى منها لانهم يقطعون بالكلية

من صحايف الالهية

الطائفة الثالثة نقل من الصحايف الالهية

النصارى وهم كانوا قبل تنصر قسطنطين الملك على دين صحيح في توحيد الله تعالى ونبوة عيسى عم فاختلفوا في عيسى بعد تنصره فقال اوايل النسطورية ان عيسى هو الله تعالى وقال اوايل اليعاقبة انه ابن الله وقال اوايل الملكائية ان الالهة ثلثة احدهم عيسى ثم عدل اواخرهم عن التصريح بهذا القول المستنكر فقالوا ان الله جوهر واحد وله ثلثة اقانيم ذاتية اي ثلث خواص جوهرية اقنوم الاب وهو الذات واقنوم الابن وهو الكلمة واقنوم روح القدس وهو الحيوة وهذه الثلثة واحدة في الجوهرية ثم قالوا ان الكلمة اتحدت بعيسى واختلفوا في الاتحاد فقالت النسطورية معنى الاتحاد ان الكلمة ظهرت في عيسى وصارت معه هيكلا وقالوا ان المسيح جوهران اقنومان احدهما الالهي والآخر انساني ولذلك صح عنه الافعال الالهية من اختراع الاجسام واحياء الموتى والافعال الانسانية من الاكل والشرب وقالت اليعاقبة الاتحاد هو الممازجة حتى يصير منهما شيء ثالث فاقنوم الكلمة نزل من السماء وتجسد من روح القدس وصار انسانا هو المسيح وهو جوهر من جوهرين واقنوم من اقنومين جوهر لاهوتي وجوهر ناسوتي وقالت الملكائية المسيح جوهران على اقنوم واحد وانما وقعوا في ظلمة هذه الشبهات لانه جاء في عدة مواضع من الانجيل ذكر الله تعالى بلفظ الاب وذكر عيسى بلفظ الابن وذكر الاتحاد والحلول منها ما جاء في الانجيل يوحنا في الصحاح الرابع عشر هكذا يا فيلقوس من يراني ويعاينني فقد راى الاب فكيف يقول انت ارنا الاب ولا يؤمن اني بابي وابي بي وان الكلام الذي اتكلم به ليس من قبل نفسي بل من قبل ابي الحال في هو الذي يعمل هذه الاعمال التي اعمل آمن وصدق اني بابي وابي بي هكذا

الاقنوم باللغة السريانية الخاصة الجوهرية كالناطق للانسان وهو جوهر والآخر لما كان تعالى عندهم جوهر بمعنى انه تعالى قايم بنفسه غني عن المحل وارادوا بالكلمة العلم وقيل الكلام

اي صار جوهران بالاتحاد اقنوما واحدا اي صار احدهما نفس الآخر

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الامام العلامة ابو الحسن علي بن يوسف الآمدي قدس الله روحه
ونوّر قبره اما بعد حمد الله المنعم بهدايته والصلوة على خير خلقه محمد وآله وعترته
اما بعد فانه لم تزل دواعي الهمة داعية ومبادي العزيمة بادية الى خدمة المولى
الصدر الفاضل الحبر الكامل رئيس الحكماء وسيد الفضلاء جمال الاسلام شرف
الانام اسد الشريعة ذي المنزلة الرفيعة مرتضى الدين خاصة امير المؤمنين
جمع الله به شمل العلوم والمناقب كما احله منها اعلى الاماكن والمراتب لشرف
احسانه الي وكريم امتنانه علي بخدمة سمية وهدية سنية من الامور العلمية
والآثار النفسية وما عساه ان يكون هو اسه ومبناه ومنه مبداه واليه
منتهاه حتى اشار اعلى الله مراتبه بوضع مختصر جامع لشرح معاني الالفاظ المتداولة
في اصطلاح الحكماء والمتكلمين وقد جعلته مشتملا على فصلين الاول في عدد
الالفاظ المشهورة الثاني شرح معانيها **الفصل الاول في عد الالفاظ المشهورة**
في اصطلاح الحكماء والمتكلمين وهي مثل قولهم التصور والتصديق و
المطابقة والتضمن والالتزام والمفرد والمركب والاسم والاداة
والكلمة والتواطي والمشكك والمشترك والمجاز والمترادف و
والمتباين والكلي والجزئي والذاتي والعرضي والجنس والنوع
والفصل والخاصة والعرض العام والحد الحقيقي والرسمي واللفظي
والموضوع والمحمول والمقدم والتالي والقضية الحملية والشرطية
والكلية والجزئية والمخصوصة والمحصورة والمهملة والمسور
والرابطة والقضية البسيطة والمعدولة والموجهة والمطلقة والواجب
والممكن والممتنع والتناقض والتعاكس والقياس والاقتران

والاستثناء والمطلوب والنتيجة والحد الاكبر والحد الاصغر
والحد الاوسط والمقدمة الكبرى والصغرى والشكل والقياس المركب
وقياس الدور وعكس القياس وقياس الخلف والقياسات المتقابلة
والاستقراء والتمثيل والفراسة والدليل والضم والعلامة والمصادرة
على المطلوب والبرهان والجدلي والخطابي والشعري والسوفسطائي
والاوليات والقضايا الفطرية والقياس والمشاهدات والمجربات
والحدسيات والمتواترات والوهميات والمسلمات والمشهورات و
والمقبولات والمظنونات والمشبهات والمخيلات ومبادي العلوم
ومسائلها والطبع والطبيعة والحركة والسكون والسرعة والبطوء
والشدة والضعف والمكان والحيز والخلاء والزمان والآن
والتالي والتماس والالتصاق والتداخل والاتصال والوسط
والطرف ومعًا وفرادى والنهاية واللانهاية والجهة والعالم
والفلك والنار والهوى والماء والتراب والاستحالة والكون و
الفساد والبرودة والحرارة والرطوبة واليبوسة واللطافة
والغلظ واللزوجة والهشاشة والجنس والمزاج والامتزاج
والنمو والذبول والتخلخل والتكاثف ومن ذلك النفس الفلكية
والنباتية والحيوانية والانسانية والحياة والقوة الغاذية والنامية
والمولدة والسمع والبصر والشم والذوق واللمس والحس المشترك
والمصورة والمتخيلة والوهمية والحافظة والنظرية والعملية
والعقل والروح والجوهر وما ينقسم اليه البسيط والمركب والعرض
وما ينقسم اليه كل واحد من هذه الاقسام من الكم والكيف والاضافة

والاين • ومتى • والملك • والوضع • وان يفعل • وان ينفعل • وما ينقسم اليه
والوحدة • والكثرة • والتقابل واقسامه • والمتقدم • والمتأخر ومعناه
واقسامه • والفاعل والمادة • والهيولى • والعنصر • والاسطقس •
والركن والصورة • والغاية • والبخت • والاتفاق • والمثل • والتعليمات •
والقديم • والحادث • والحق • والصدق • والباطل • والتام • والناقص
والعلم • والقدرة • والارادة • والكلام • والحيوة • والسمع • والبصر •
والصفة الحالية • والسعادة • والشقاوة • والحشر • والاعادة • والنبوات •
والمعجزات • والعلم الطبيعي • والعلم الالهي • والعلم الكلي • وهذا ما اوردناه
من عدد الالفاظ المشهورة في عرف الحكماء والمتكلمين • والله الموفق والمعين

الفصل الثاني في شرح معانيها اما التصور فعبارة عن حصول صورة
مفردة في العقل كالجوهر والعرض ونحوه واما التصديق فعبارة عن حكم
العقل بنسبة بين المفردين ايجابا او سلبا على وجه يكون مفيدا كالحكم بوجود
الصانع وحدوث العالم ونحوه واما دلالة المطابقة فعبارة عن دلالة
اللفظ على تمام موضوعه كدلالة الانسان على الحيوان الناطق ونحوه •
واما دلالة التضمن فعبارة عن دلالة اللفظ على جزء موضوعه كدلالة
الانسان على الحيوان وحده او الناطق وحده واما دلالة الالتزام
فعبارة عن دلالة اللفظ على ما خرج عن معناه بواسطة انتقال الذهن
من مدلول اللفظ الى الامر الخارج كدلالة لفظ الانسان على الكاتب
العاقل ونحوه واما المركب فعبارة عما يدل على معنى وله جزء دال
على جزء ذلك المعنى كقولنا العالم حادث والانسان حيوان ونحوه •
واما المفرد فعبارة عما يدل على معنى ولا جزء له يدل على معنى اصلا حيث

هو جزؤه كالانسان والفرس ونحوه واما الرسم فعبارة عما مدلوله
صالح لان يكون احد جزئي القضية الخبرية ولا يلزمه زمان خارج عنه و
ذلك كزيد وعمرو ونحوه واما الكلمة فمدلوله صالح لان يكون احد جزئي
القضية الخبرية ويلزمه الحدث والزمان كقام زيد وقعد ونحوه
واما الاداة فعبارة عما يدل على معنى لا يستقل بجعله احد جزئي القضية
الخبرية كمن وفي وعن وعلى ونحوه واما المتواطي فعبارة عما يدل على اشياء
فوق واحد باعتبار معنى واحد لا اختلاف بينهما فيه كالحيوان بازاء الانسان
والفرس وغيره واما المشكك فعبارة عما يدل على الاشياء فوق واحد
باعتبار معنى واحد يختلف فيها بينهما فيه بشدة او ضعف وتقدم او تأخر
كاطلاق لفظ الابيض على العاج والثلج والموجود على الجوهر والعرض •
واما المشترك فعبارة عن لفظ واحد يدل على اشياء فوق واحد لا باعتبار
جهة واحدة كلفظ العين والقرء ونحوه واما المجاز فعبارة عما يدل
على شيء سوى المطلق بعلاقة في الحقيقة كالاسد بازاء الانسان والحمار
بازاء البليد ونحوه واما المترادف فعبارة عن اختلاف الالفاظ مع اتحاد
المدلول كالليث والاسد والخمر والعقار ونحوه واما المتباينة فعبارة
عن الالفاظ المختلفة الدالة على المدلولات المختلفة كالانسان والفرس
ونحوه واما الكلي فعبارة عن معنى متحد صالح لان يشترك فيه كثيرون كا
كالانسان والفرس ونحوه واما الجزئي فعبارة عما مفهومه غير صالح لان
يشترك فيه كثيرون كزيد وعمرو وكذلك كل ما وقع في امتداد الاشارة اليه
وربما يطلق لفظ الجزئي على ما يقال له وعلى غيره كلي آخر سواء كان صالحا
لان يشترك فيه كثيرون كالانسان والفرس بالنسبة الى الحيوان او غير

صالح كزيد وعمرو بالنسبة الى الانسان واما الذاتي فعبارة عما يقال على
شئ وهو سابق في الفهم على فهم ذلك الشئ المقول عليه من ضرورة فهمه
كالحيوان والناطق بالنسبة الى الانسان واما العرضي فعبارة عما يقال على شئ
وفهمه غير ضروري السبق من فهم ذلك الشئ عليه كالاسود والابيض بالنسبة
الى الانسان والفرس وسواء كان جوهرا في نفسه كالمثال المذكور او عرضا
مقابلا للجوهر كالسواد والبياض ونحوه واما الجنس فعبارة عن اعم
كليين مقولين في جواب ما هو كالحيوان بالنسبة الى الانسان واما النوع
فعبارة عن اخص كليين مقولين في جواب ما هو كالانسان بالنسبة
الى الحيوان بالنسبة الى الانسان وربما قيل النوع على ما يقال على كثيرين
مختلفين بالعرض في جواب ما هو كالانسان بالنسبة الى زيد وعمرو ونحوه
واما الفصل فعبارة عما يقال على كل واحد قولا ذاتيا كالناطق بالنسبة
الى الانسان واما الخاصة فعبارة عما يقال على كلي واحد قولا عرضيا كالكاتب
والعاقل بالنسبة الى الانسان واما العرض العام فما يقال على كثيرين مختلفين
بالحقايق قولا غير ذاتي كالاسود والابيض بالنسبة الى الانسان والفرس
واما الحد فعبارة على تمييز الشئ بذاتياته فان كان مع ذكر جميع الذاتيات
العامة فتام كحد الانسان بانه الحيوان الناطق والا فناقص كحده
بانه الجوهر الناطق او الناطق فقط واما الرسمي فعبارة عما يميز الشئ
عن غيره تمييزا غير ذاتي وتمامه ونقصانه بما به تمام الحد الحقيقي ونقصانه
فالتام منه كرسم الانسان بانه الحيوان الكاتب والناقص بانه الجوهر الكاتب
او الكاتب فقط واما اللفظي فعبارة عما فيه شرح دلالة اسم على معناه
وذلك انما يكون بالنسبة الى الجاهل بدلالة لفظ العالم بنفس المدلول

وهو اما ان يكون يبدل بلفظ هو اشهر عند السائل كتبديل الليث
بالاسد او بالحد الكاشف عن المعنى واما الموضوع فهو ما يحكم عليه بشئ
آخر انه هو او ليس هو كما في الانسان من قولنا الانسان حيوان والانسان
ليس بحجر وهو في مقابلة المحمول وهو ما يحكم عليه بشئ آخر انه هو او ليس
هو وهو مثل الحيوان والحجر في المثالين المذكورين فقد يقال الموضوع
بالاشتراك على ما بيناه وعلى موضوع العلم وموضوع العرض وتمامه
واما موضوع العلم فهو الشئ الذي يبحث في ذلك العلم عن احواله العارضة
لذاته كبدن الانسان بالنسبة الى الطب والمقدار بالنسبة الى علم الهندسة
واما موضوع العرض فهو عبارة عن المحل المقوم ذاته والمتقوم لما يحل فيه وسواء
كان ذلك المحل جوهرا كالجسم بالنسبة الى الحركة او عرضا كالحركة بالنسبة
الى السرعة والبطوء وانما اطلق الموضوع على المادة حالة اقترانها بالصورة
الممكنة لها كما سنبينه بعد واما المقدم فعبارة عما حكم بملازمة غيره له
واتصاله به او بسلب ملازمة غيره له حكما مشروطا كقولنا ان كانت الشمس
طالعة من قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما التالي
فما حكم بملازمته لغيره او بسلب ملازمته حكما مشروطا كقولنا فالنهار موجود
من قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما القضية الحملية فعبارة
عن النسبة الخبرية الثابتة بجملتها وهي غير ثابتة لواحد من الجزئين كقولنا
الانسان حيوان والانسان ليس بفرس فان كان الموضوع فيها جزئيا
اي غير صالح لوقوع اشتراك كثيرين فيه سميت مخصوصة كقولنا زيد
انسان وان كان كليا فاما ان يكون مسورا او لا يكون مسورا فان
كان غير مسور سميت مهملة كقولنا الانسان حيوان ان لم تكن الالف

واللام للعموم وان كان مسورا اى اقترن به لفظ يبين كمية الحكم بالمحمول
على الموضوع فاما ان يكون كليا او جزئيا فان كان كليا فالقضية كلية
كقولنا كل انسان حيوان وان كان جزئيا فالقضية جزئية كقولنا بعض
الحيوان انسان واما الرابطة فعبارة عما يوجب جعل احد جزئي الجملة
موضوعا والآخر محمولا كهو وكان ويكون ووجد ويوجد ونحو ذلك
واما القضية الشرطية فعبارة عن النسبة الخبرية ثابتة لاحد جزئيها وهي
اما متصلة واما منفصلة فالمتصلة بين جزئيها حالة الايجاب باللزوم
وفي السلب برفعه كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود والمنفصلة
فالنسبة بين جزئيها حالة الايجاب بالعناد ورفع اللزوم وفي السلب
برفعه كقولنا اما ان يكون العدد زوجا واما فردا وسواء كانت حقيقية
او غير حقيقية واما القضية البسيطة فعبارة عما في المحمول فيها ذات كقولنا
الانسان حيوان واما العدمية فعبارة عما المحمول فيها عدم ذات كقولنا
الانسان اعمى واما القضية المعدولة فعبارة عما جعل حرف السلب جزءا من
احد جزئيها اما في جانب المحمول كقولنا الانسان هو غير بصير واما في جانب
الموضوع كقولنا غير بصير هو حيوان واما القضية الموجهة فعبارة عن
النسبة الواقعة بين جزئيها مقرونة بالايجاب وبالامكان او الامتناع
كقولنا واجب ان يكون وممكن ان يكون وممتنع ان يكون واما المطلقة
فعبارة عن النسبة بين جزئيها مجردة عن الجهات كقولنا كذا وكذا او ليس
كذا وكذا واما الواجب فعبارة عما يلزم من فرض عدمه المحال وان كان
ذلك لذاته فهو الواجب لذاته وان كان لغيره فهو واجب لغيره واما
الممتنع فما لو فرض موجودا لزم منه المحال وهو مواز للواجب بتسميه

واما الممكن ففي الاصطلاح عبارة عما لو فرض موجودا او معدوما لم
يلزم عنه لذاته محال ولا يترجح احد الامرين له الا بمرجح من خارج وفي
الاصطلاح العامي عبارة عما ليس بممتنع الوجود وهو اعم من الواجب
لذاته والممكن لذاته واما التناقض فهو اختلاف القضيتين بالايجاب
والسلب على وجه يلزم من صدق احديهما لذاتها كذب الاخرى ومن
الكذب الصدق كقولنا زيد انسان زيد ليس بانسان ولا بد في ذلك
من اتحاد جهة السلب والايجاب بان يكون السلب من جهة ما كان الايجاب
وبالعكس واما التعاكس فعبارة عن جعل كل واحد من جزئي القضية
مكان الآخر مع بقاء الكيفية والصدق والكذب بحاله واما القياس
فعبارة عن قول مؤلف من اقوال يلزم من تسليمها لذاتها قول آخر
فان كان المطلوب ونقيضه مذكورا فيه بالفعل يسمى استثنائيا وان
كان غير مذكور فيه بالفعل يسمى اقترانيا واما المقدمة فعبارة عن قضية
هي جزء قياس واما النتيجة فعبارة عما لزم من تسليم الاقوال المسلمة لذاتها
وقبل اللزوم تسمى مطلوبا واما الحد الاكبر فعبارة عن المحمول في النتيجة
واما الحد الاصغر فعبارة عن الموضوع في النتيجة واما المقدمة الكبرى
ما كان الحد الاكبر احد جزئيها واما المقدمة الصغرى ما كان الاصغر احد جزئيها
واما الحد الاوسط فعبارة عن المشترك بين مقدمتي الاقتران واما الشكل
فعبارة عن هيئة الحد الاوسط بالنسبة الى الحدين المختلفين في مقدمتي
الاقتران من كونه محمولا على الاصغر وموضوعا على الاكبر ومحمولا عليهما
وموضوعا لهما او موضوعا للاصغر ومحمولا على الاكبر واما القياس المركب
فعبارة عن اقيسة سبقت لبيان مطلوب واحد والقياس المبين للمطلوب

منها بالذات ليس الا واحدًا ومقدمتاه او احديهما نتيجة لما تقدم من القياس لكن ان كانت النتايج مذكورة فيه سمي قياسا مركبا متصلا وان كانت غير مذكورة فيه سمي قياسا مركبا منفصلا كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم وكل جسم جوهر فكل انسان جوهر هذا مثال المركب المنفصل واما المتصل كل انسان حيوان وكل حيوان جسم وكل انسان جسم وكل جسم جوهر فكل انسان جوهر **واما قياس الدور** فعبارة عن اخذ النتيجة مع عكس احدى مقدمتي قياسها لاستنتاج عين المقدمة الاخرى كما لو قيل ان كل انسان ناطق وكل ناطق ضاحك فنقول كل انسان ضاحك وكل ضاحك ناطق وهو عكس المقدمة الكبرى فيلزم عنه كل انسان ناطق وهو عين المقدمة الصغرى وهو دور لما فيه من جعل النتيجة مقدمة في استنتاج احدى مقدمتي قياسها **واما عكس القياس** فعبارة عن اقتران ما يقابل النتيجة باحدى مقدمتي قياسها لاستنتاج مقابل المقدمة الاخرى وذلك كما لو قيل كل انسان حيوان وكل حيوان جسم فكل انسان جسم فقيل بعض الانسان ليس بجسم وكان كل انسان حيوان لزم بعض الحيوان ليس بجسم وهو نقيض المقدمة الكبرى **واما قياس الخلف** فعبارة عن قول قياسي يبين صحة المطلوب بابطال نقيضه وهو مؤلف من قياسين احدهما اقتراني مؤلف من مقدمتين صغراه شرطية مقدمها مفروض كذب المطلوب وتاليها مفروض صدق نقيضه وكبراه مقدمة مفروضة الصدق فيلزم من اقترانهما تالي الصغرى المحال والاخر استثنائي من شرطية منفصلة وهي ما وقعت نتيجة الاقتران واستثنائه لمن نقيض تالي هذه الشرطية نتيجة بطلان عين المقدم منها وهو نقيض المطلوب المفروض وذلك كما لو كان مطلوبنا مثلا ليس كل حيوان انسانا فقلنا

فقلنا ان كان ليس كل حيوان انسانا كاذبا وكل حيوان انسان ولنفرض المقدمة الصادقة المقرونة به كل انسان ناطق فاللازم ان كان ليس كل حيوان انسانا كاذبا فكل حيوان ناطق لكن ليس كل حيوان ناطقا فليس كل حيوان انسانا **واما القياسات المذكورة من المقدمات المتقابلة** فعبارة عن قياسين ينتج كل واحد منهما مقابل نتيجة الاخر وانما يتم ذلك باحد مقابلات مقدمات احد القياسين على وجه التخيل وتجعل مقدمات في القياس الاخر **واما الاستقراء** فعبارة عما يوجب نسبة كلي الى كلي آخر ايجابا وسلبا لتحقق نسبة تلك الكيفية الى ما تحت الكلي المنسوب اليه من الموضوعات وذلك كما لو قيل كل متحرك جسم لضرورة الحكم به على ما تحت المتحرك من الموضوعات كالجماد والنبات والحيوان **واما المقاومة** فعبارة عن قياس مؤلف لابطال مقدمة اخرى هي اشد عموما منها في لغة لها في الكيف على سبيل التخيل ومثال ذلك لو كان القياس الاول ان السواد والبياض ضدين وكل ضدين فالعلم بهما واحد فقلت كل ضدين متقابلان ولا شيء مما هو متقابلان فالعلم بهما واحد فانه ينتج لا شيء من الاضداد العلم بهما واحد ونقيض المقدمة الكبرى من القياس الاول **واما التمثيل** فهو ما يعبر عنه بالقياس في اصطلاح الفقهاء وهو معلوم **واما الفراسة** فما يعبر عنه في اصطلاح الفقهاء بقياس الدلالة فهو معلوم **واما الدليل** فعبارة عن قياس كبراه مقدمة محمودة يميل اليها السامعون كقولنا فلان منعم وكل منعم محبوب **واما الضمير** فما طوي فيه المقدمة الكبرى مخافة الاطلاع على كذبها **واما العلامة** فعبارة عما طوي فيه المقدمة الكبرى والحد الاوسط فيه ملازم للعلة الا انه نفسها كقولنا هذا خشب محترق فقد اشتغل فيه النار وربما اتفق ان كان منه

مالوضع بمقدمة الكبرى كان الحد الاوسط فيه اعم من الطرفين ومحمولا عليهما
بالايجاب كقولنا هذه المرئة مصفارة فهي حبلى ومنه ما الوضع فيه بالمقدمة
الكبرى كان موضوعا للطرفين وهو جزئي كقولنا الحجاج كان شجاعا فالشجاع
ظلمة واما المصادرة على المطلوب فعبارة عن اخذ المطلوب مقدمة
في بيان نفسه وذلك كما لو كان المطلوب كل انسان ضاحك فقلت كل انسان
بشر وكل بشر ضاحك فانه وان انتج كل انسان ضاحك فليس غير المطلوب
عين المقدمة الكبرى واما البرهان فعبارة عن قياس يقيني المادة فان كان
حد الاوسط منه هو العلة الموجبة للنسبة بين طرفي المطلوب يسمى برهانا
لميا كما لو كان الاحتراق هو الحد الاوسط في قولنا هو الخشبة اشتعل فيها النار
وان لم يكن هو العلة الموجبة لنفس النسبة بل موجبا للتصديق بوقوع النسبة
سمي برهانا آنيا كما لو كان الحد الاوسط هو الاشتعال في قولنا هذه الخشبة
محترقة واما القياس الجدلي فما كانت مادته من المسلمات المشهورة
واما القياس الخطابي فما كانت مادته من المقبولات والمظنونات واما
القياس الشعري فما كانت مادته من المخيلات واما القياس المغالطي
فما كانت مادته من المشبهات والوهميات في غير المحسوسات واما القضايا
الاولية فما يصدق العقل بها من غير توقف على امر خارج من تعقل مفرداته
كالعلم بان الواحد اقل من اثنين ونحوه واما القضايا الفطرية فعبارة
عما اوجب التصديق بها قياس حده الاوسط معلوم بالبداهة كالتصديق
بزوجية الاربعة لعلمنا بكونها منقسمة بمتساويين وان كل ما ينقسم بمتساويين
فهو زوج واما المشاهدات فكل قضية صدق العقل بها بواسطة
الحس مع التكرار كالعلم بكون السقمونيا مسهل للصفراء واما الحدسيات

فكل قضية صدق بها بواسطة الحدس كالعلم بحكمة الصانع العالم لوجود
الاحكام في صنعته واما المتواترات فكل قضية اوجب التصديق بها خبر جماعة
يؤمن معه التواطؤ على الكذب كالعلم بوجود مكة وبغداد ونحوه واما الوهميات
فما اوجب التصديق بها قوة الوهم الا ان ما كان منها في غير المحسوس فكاذب
كالحكم بان كل موجود مشار اليه بتة اخذا من المحسوس واما المسلمات
فعبارة عما اخذ من القضايا على انه مبرهن في نفسه فان كان ذلك مع طمأنينة
النفس سميت اصولا موضوعة والا مصادرات واما المشهورات
فهي القضايا التي اوجب التصديق بها اتفاق الكافة عليها كحسن الشكر وقبح
الكفر ونحوه واما المقبولات فما اوجب التصديق بها قول من يوثق بقوله كا
كالقضايا المأخوذة عن الانبياء والمرسلين والائمة المجتهدين واما المظنونات
فما اوجب التصديق بها بما يغلب احتمال النقض كاعتقادنا ان فلانا يتسلم
الثغر عند كونه بيسار العدو واما المشبهات فما اوجب التصديق
بها تخييل كونه من قبيل ما سبق من الاقسام كاعتقادنا ان نصرة الاخ عند
كونه ظالما مشهورا اخذا من قول الجمهور انصر اخاك ظالما او مظلوما وعند
التحقيق تبين انه ليس بمشهور وان المراد به انما هو دفعه عن الظلم وكفه عنه
واما المخيلات فعبارة عما يؤثر في النفس ترغيبا وتنفيرا فيقوم مقام
التصديق وان لم يكن مصدقا به كتشبيه العسل بالعذرة في تنفير النفس عنه
واما مبادي العلوم فهي المقدمات التي بها تبرهن تلك العلوم واما مسائل
العلوم فهي القضايا التي تطلب برهنها في تلك العلوم واما الطبيعي
والطبيعة فعبارة عما يوجد في الاجسام من القوى هي مبادي حركاتها من غير
ارادة وسواء كان ما يصدر عنها من الفعل على نهج واحد كالقوة المحركة للحجر

في بسوطه او مختلفا كالقوة المحركة للنبات في تكوينه ونشر فروعه وربما قيلت
الطبيعة على ما كان من الصفات الاولية لكل شيء كالحرارة بالنسبة الى النار
وعلى اغلب الكيفيات المتضادة في الاشياء الممتزجة كالبرودة بالنسبة الى
الافيون وعلى الاستعداد القوي في الشيء بقبول كمال له كاستعداد الزكي
السليم الفطنة لقبول العلم والتعلم وعلى كل ما يقع استناد الفاعل اليه من غير
تعلم كصياح الطفل وضحكه وبكائه ونحوه واما الحركة فعبارة عن كمال
اول عما يفيد الفعل بما هو بالقوة من جهة ما هو لا من كل وجه وذلك كما في الانتقال
من مكان الى مكان والاستحالة من كيفية الى كيفية واما السكون فعبارة عن
عدم الحركة فيما من شانه ان يكون فيه تلك الحركة واما السرعة فعبارة عن اشتداد
الحركة في نفسها والبطؤ عبارة عن ضعفها وربما ظن ان البطء عبارة عن كثرة
تخلل السكنات والسرعة عبارة عن قلتها واما الاشتداد فعبارة عن حركة
الشيء في نفسه حتى يبلغ ماله من اقصى الكمال واما الضعف فعبارة عن حركة
الشيء في نفسه اي لاسلاح واما المكان فعبارة عن السطح الباطن من الجرم
الحاوي والمماس للسطح الظاهر من الجرم المحتوي عليه كالسطح الباطن من الكوز
المماس للسطح الظاهر من الماء الموضوع فيه واما الحيز فعبارة عن المكان
او تقديره المكان واما الخلاء فعبارة عن بعد قايم لا في مادة من شانه اي
يملاه الجرم واما الزمان فعبارة عن تقدير الحركات واما الآن فعبارة
عن نهاية الزمان وان شئت قلت هو ما ينفصل به الماضي بالمستقبل واما التالي
فعبارة عن نسبة آخر الى اول من غير فاصل ينفصل بينهما واما التماس فعبارة
عن تلاقي الذوات باطرافها على وجه لا يكون بينهما بعد اصلا واما التداخل
فعبارة عن ملاقات شيء باجمعه وبتبعه كون كل واحد من المتداخلين في مكان

الآخر واما التلاحق فعبارة عن التماس بين المتلاقيين في الانتقال لا انفكاك
لاحدهما عن الآخر واما الاتصال فعبارة عن اتحاد المقدارين في حد مشترك بينهما
يكون هو طرفا لكل واحد منهما واما الواسطة فهي عبارة عما يكون بين
طرفين لا يصل البعيد منهما الى الآخر بعد الوصول اليه واما الطرف فعبارة
عما يقع انتهاء الاستحالة فيه او فيما قارنه عليه واما فرادى فالاشياء
كل واحد مختص بها لا وجود في الآخر واما معا فاشتراك الاشياء في معنى عام
لها واما النهاية فعبارة عن ما لو فرض الفارض الوقوف عنده لم يجد بعده
سبيلا آخر من ذي الطرف كالنقطة للخط والخط للسطح والآن فاد ذاك
لا يخفى معنى لانهاية واما الجهة فجهة كل شيء ماله من الغاية المحدودة له واما
العالم فما سوى الباري من الموجودات واما الفلك فعبارة عن جرم كري الشكل
غير قابل للكون والفساد محيط بعالم الكون والفساد وعلى راي الاسلاميين
فعبارة عن جرم كري محيط بالعناصر واما النار فعبارة عن جرم بسيط حار
يابس واما الهواء فعبارة عن جرم بسيط حار رطب واما الماء فعبارة عن
جرم بسيط بارد رطب واما الارض فعبارة عن جرم بسيط بارد يابس
واما البرودة فما كان من الكيفيات تجمع بين المتشاكلات واما الحرارة
فهي ما كان من الكيفيات يفرق بين المختلفات ويجمع بين المتشاكلات وغير
المتشاكلات واما الرطوبة فما كان من الكيفيات بها ويسهل قبول الجسم للانحصار
والتشكيك بتشكيك غيره واما اليبوسة فما يليه الرطوبة واما اللطافة
فقد تطلق بازاء رقة القوام وعلى تغير القسم الى غاية الصغر في الاجزاء وعلى
الاشتراك والغلظ يقابل لها في الطرفين واما اللزج فهو ما يسهل تشكله
باي شكل كان ويعسر تفريقه لامتدادة متصلا واما الدهن فعلى مقابلته

واما الاستحالة فعبارة عن استبدال حال الشيء اما في ذاته او في
صفته من صفاته لا دفعة واحدة بل يسيرا يسيرا واما الكون
فعبارة عن خروج شيء من العدم الى الوجود دفعة واحدة في طرف زمان
لا يسيرا يسيرا واما الفساد فعبارة عن خروج شيء ما في الوجود
الى العدم دفعة لا يسيرا يسيرا واما المزاج فعبارة عن اجتماع
عناصر تفاعل الكيفيات واما النمو فعبارة عن زيادة اقطار الجسم
لما يرد عليه من الغذاء ويستحيل شبيها به واما الذبول فمقابل له واما
التخلخل فعبارة عن زيادة حجم الجرم من غير زيادة في نفسه لورود
خارج والتكاثف في مقابلته واما النفس فعبارة عن كمال اول
لجسم طبيعي من شانه ان يفعل افعال الحيوة هذا رسم النفس على وجه
يشترك النفس الفلكية والحيوانية والانسانية ان قلنا ان ما بعد واحد
من الافلاك من الحركة لا يتم الا بمعاضدة غيره من الافلاك له والا فالنفس
الفلكية خارجة عنه واذ ذاك فان قيدت الرسم المذكور بالنمو والتغذي
والولادة كان رسما للنفس النباتية وان قيدته بالنظرية والعملية
كان رسما للنفس الانسانية واما الحيوة فعبارة عن مبدا في
النوع وهو مصدر الافعال واما الغاذية فعبارة عن قوة توجب
احالة جسم غير ما هي فيه شبيها بما هي فيه ليتم به كمال النشو والنمو وليكن
بدل ما يتحلل منه ويخدم هذه القوة ضمنه وهي قوة من شانها ان
يلبث الغذاء ويحيله لاحالة ما يستعد بها للنفوذ في كل عضو لتفعل فيه الغاذية
ما تفعل ويخدم الهاضمة ممسكة وهي قوة من شانها امساك الغذاء لتفعل
فيه الهاضمة ما تفعل وتخدم الماسكة جاذبة وهي قوة من شانها ان

يجذب الغذاء من خارج البدن الى باطنه والى جميع الاعضاء والمنافذ و
الدافعة خادمة للكل وهي قوة من شانها دفع الفضل المستغنى عنه واما النامية
فقوة من شانها زيادة اقطار جسمها بما احالته الغاذية شبيها به حتى يبلغ
كماله من النمو واما المولدة فقوة من شانها فصل جزء من الجسم الذي هي
فيه يمكن ان يكون منه شخص آخر من نوع ما هي قوة له واما قوة اللمس
فعبارة عن قوة منبثة في كل البدن من شانها ادراك ما ينفعل عنه البدن
من الكيفيات الملموسة واما حاسة الذوق فعبارة عن قوة منبثة في العصبة
المنبسطة على السطح الظاهر من اللسان من شانها ان تدرك ما يرد عليه
من الطعوم بتوسط ما فيه من الرطوبة العذبية واما حاسة الشم
فعبارة عن قوة مرتبة في زائدتي مقدم الدماغ من شانها ادراك ما يتادى
اليها من الروائح بتوسط الهواء واما حاسة السمع فعبارة عن قوة في عصبة
سطح الصماخ الباطن من الاذن من شانها ادراك ما يتادى اليها من الاصوات
الحادثة بوسائط تموج الهواء واما البصر فعبارة عن قوة مرتبة في العصبة
المجوفة من العين من شانها ادراك ما ينطبع في العين منها من صور الاجسام
ذوات الالوان المضيئة والمستديرة في الرطوبة الجليدية بتوسط الاجسام
المشفة التي لا الوان لها ولا يحجب ما وراءها واما الحس المشترك ويسمى
فنطاسيا فعبارة عن قوة مرتبة في مقدم التجويف الاول من الدماغ من
شانها ادراك ما يتادى اليها من الصور المنطبعة في الحواس الظاهرة
واما المصورة وتسمى الخيال فعبارة عن قوة مرتبة في مؤخر التجويف
الاول من الدماغ من شانها ان تحفظ ما يتادى اليها مما ادركه فنطاسيا
واما المتخيلة وتسمى اذا نسبت الى الانسان مفكرة فعبارة عن قوة

مرتبة في مقدم التجويف الثاني من الدماغ من شأنها الحكم على ما في الخيالات
بالافتراق والاتفاق والتركيب والتحليل واما الوهمية فعبارة عن قوة
مرتبة في مؤخر التجويف الثاني من الدماغ من شأنها ادراك المعاني الغير المحسوسات
كالقوة التي تدرك الشاة ما يوجب نفرتها من الذئب واما الحافظة
فعبارة عن قوة مرتبة في التجويف الآخر من الدماغ من شأنها ان تحفظ
ما ادركته الوهمية وقد تسمى هذه ايضا ذاكرة فعبارة عن قوة بها تدرك
الامور الكلية المجردة من المعاني واما العملية فعبارة عن قوة بها
التصرف في الامور الجزئية بالفكرة والروية واما العقل فقد يطلق باحد
عشر اعتبارا ثنها واحد جوهر والباقي اعراض اما العقل الجوهر فعبارة
عن ذات قائمة مجردة من المادة وعلائق المادة واما فمنها العقل العملي
والعقل النظري ومنها ما وقعت له الاشارة اليها في خواص النفس الانسانية
ومنها العقل الهيولى فعبارة عن الهيولاني عن القوة النظرية حال عدم
حصول الآلة التي بها التوصل الى الادراك كقوة الطفل بالنسبة الى الاشكال
الهندسية ونحوها وقد تسمى هذه القوة من هذه الوجوه القوة المطلقة ومنها
العقل بالآلة وهو عبارة من القوة النظرية حال حصول آلة التوصل
الى الادراك لكن بالفكرة والروية كحال الصبي العارف ببسائط الحروف و
الدواة والقلم لا لعدم حالة الكتابة من الفكرة والروية وقد يسمى هذا العقل
بالقوة الممكنة ومنها العقل بالفعل وهو عبارة عن القوة النظرية التي
استوت على حصول المدركات غير مفتقرة حال حصولها الى فكرة وروية
حال حصولها الى فكرة وروية كحال الممسك في الكتابة وغيرها ومنها العقل
القدسي وهو عبارة عن القوة النظرية التي من شأنها تحصيل المدركات

واما النظرية صح

فالعقول ١١
اولها جوهر فالباقي اعراض
اولها عقل العملي والنظري
والخواص المشار اليه و ٢ ٣
العقل الهيولي والعقل بالآلة ٤
والعقل بالفعل والعقل القدسي ٥ ٦ ٧
والعقل المستفاد والعقل بالتجارب ٨
والعقل الممتحن ٩ ١٠

من غير تعليم وتعلم كحال النبي عم ومنها العقل المستفاد وهو عبارة عن القوة
النظرية حالة كونها عالمة ومدركة كالانسان عند كتابته وقد يطلق العقل على
ما يحصل للانسان بالتجارب ويسمى العقل التجربي وعلى صحة الفطرة الاولى وعلى
الهيئة المستحسنة للانسان في افعاله واحواله واما الروح فعبارة عن جسم
لطيف بخاري منشأه القلب فهو منبع الحيوة والنفس والنبض واما
الجوهر فعلى اصول الحكماء ما وجوده لا في موضوع والمراد بالموضوع المحل
المقوم كانه المقوم لما يحل فيه وينقسم الى بسيط ومركب اما البسيط فهو العقل
والنفس والمادة والصورة واما العقل الجوهر والنفس فقد سبق تفسيرهما
واما المادة فعبارة على احد جزئي الجسم وهو محل الجزء الآخر واما المركب
فعبارة عن جوهر قابل للتجزية في ثلث جهات متقاطعة تقاطعا قائما و
اما على اصول المتكلمين فالجوهر عبارة عن المتحيز وهو ينقسم الى بسيط ويعبر
عنه بالجوهر الفرد والى مركب وهو الجسم واما الجوهر الفرد فعبارة عن جوهر
لا يقبل التجزية لا بالقول ولا بالفعل ولا بالقوة واما الجسم فعبارة
عن جوهرين مركبين فصاعدا واما العرض فعبارة عن موجود في موضوع
وقد ذكرنا سابقا ما ينقسم اليه من الاجناس واما الكم فعبارة عما يقبل
التقدير والتجزية لذاته واما ان يشترك اجزاؤه عند واحد او لا يشترك
فان اشتركت عند حد واحد فاما ان يكون في نفسه غير قار او قارا فان
كان غير قار فهو الزمان وقد اشرنا الى رسمه وان كان قارا فهو المقدار
وينقسم الى الخط والسطح والجسم التعليمي واما الخط فعبارة عن بعد قابل
للتجزية في جهة واحدة فقط واما السطح فعبارة عن بعد قابل للتجزية
في جهتين فقط واما الجسم التعليمي فعبارة عن بعد قابل للتجزية في ثلث

جهات متقاطعة على حد واحد تقاطعا قائما والتقاطع القائم هو ان يحدث
في كل بعدين في زاوية قائمة والزاوية القائمة هي ما تحدث من تقاطع بعد على
بعد وليس ميله الى احد الجهتين اكثر من الاخرى والسطح نهاية الجسم التعليمي
ونهاية السطح الخط ونهاية الخط النقطة فهي لا تنقسم واما ما ليس لاجزائه حد
مشترك فعنده هو العدد واما الكيف فعبارة عن هيئة قارة للجوهر لا يوجب
تعقلها به تعلق امر خارج عنها وعن حاملها ولا توجب قسمته ولا نسبة في اجزائها
واجزاء حاملها وهي تنقسم الى ما هو مختص بالكميات كالشكل والانحناء والاستقامة
ونحو ذلك والى الفعلية الانفعالية والانفعالات كحرارة النار وحمرة الخجل وصفرة
الوجل والى القوة واللاقوة كقوة المصارع والمراض والى الحال والملكة و
اما الحال فالخجل والوجل والملكة كالصحة للمصارع ونحو ذلك واما المتضايفان
فعبارة عن ماهيتين تعقل كل واحدة منهما ما لا يتم الا مع تعقل الاخرى كالابوة
والبنوة واما الاين فعبارة عن حالة تحصل للجسم بسبب نسبته الى زمانه واما

الى مكانه واما المتى فعبارة عن
حالة تحصل للجسم بسبب نسبته
صح

الملك فعبارة عما يحصل للجسم بسبب نسبته الى ما له او لبعضه ينتقل بانتقاله
كالتختم والتقمص واما الوضع فعبارة عن حالة تحصل للجسم بسبب نسبة
اجزائه الى اجزاء مكانه كالتربيع والانسطاح ونحوه وقد يطلق الوضع على ما يراد
به كون الجسم يمكن الاشارة الى كل واحد من اجزائه اين هو من الاجزاء واما
ان يفعل فعبارة عن حالة تحصل للجسم بسبب تاثيره في غيره ما دام في التاثير
كالتبريد والتسخين واما ان ينفعل فعبارة عن حالة تحصل للجسم بتاثره
عن غيره ما دام في التاثر واما الواحد فقد يطلق ويراد الواحد في العدد
مطلقا والواحد بالاتصال والواحد بالتركيب والواحد بالنوع والواحد
بالجنس واما الواحد بالعدد مطلقا ويسمى الواحد بالذات فهو عبارة عما لا يقبل

التجزية والانقسام في نفسه واما الواحد بالاتصال فعبارة عما هو قابل للتجزية
الا ان اجزاءه متشابهة كالماء الواحد ونحوه واما الواحد بالتركيب فما هو
قابل للانقسام الا ان اجزاءه غير متشابهة كالسرير والكرسي واما الواحد
بالنوع فقد يقال على ما كانت تحت كلي هو نوع كما يقال على زيد وعمرو انهما
واحد بالنوع واما الواحد بالجنس فقد يقال على ما كانت تحت كلي هو جنس
كما يقال الانسان والفرس واحد بالجنس والاتحاد في الجنسية يقال مجانسة
والاتحاد في النوعية يقال مشاكلة والاتحاد في الكيف يقال مشابهة والاتحاد
في الكم يقال له المشاركة والاتحاد في الوضع يقال له الموازاة واما الكثير
ففي مقابلة الواحد واقسامه مقابلة لاقسامه واما المتقابلان فعبارة عما
لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة وهو ينقسم الى ما يقابل السلب والايجاب
كقولك زيد فرس زيد ليس بفرس والى ما يقابل الضدين كما في السواد والبياض
والى ما تقابل المتضايفين كقولنا زيد اب لعمرو وزيد ابن لعمرو والى تقابل
العدم والملكة كالاعمى مع البصير واما المتقدم بالطبع والمتقدم بالشرف
والمتقدم بالرتبة والمتقدم بالعلية فعبارة عن وجود غيره مستفاد من
وجوده ووجوده غير مستفاد من ذلك الغير لا يكون الا مع في الوجود كحركة
اليد بالنسبة الى حركة الخاتم واما المتقدم بالطبع فلا يتم وجود غيره الا مع وجوده
ووجوده يتم دون ذلك الغير كالواحد بالنسبة الى الاثنين واما المتقدم بالزمان
فما بينه وبين غيره في الوجود امكان قطع مسافة وهو قبل كتقدم موسى على
عيسى عليهما السلام واما المتقدم بالشرف فهو اختصاص احد الشيئين على
الآخر بكمال لا وجود له فيه لتقدم شرفه كتقدم النبي صلعم على العالم واما المتقدم
بالرتبة فعبارة عما كان اقرب الى المحدود من غيره كتقدم الامام على المأموم

الى المحراب وعلى هذا يكون التأخر واما المتقدم بالعلية فقد تطلق ويراد بها
العلة الفاعلية والعلة المادية والعلة الصورية والعلة الغائية اما العلة
الفاعلية فعبارة عن وجود غير مستفاد من وجوده ووجوده غير مستفاد
من وجود ذلك كالنجار بالنسبة الى السرير واما العلة المادية فقد عرفنا ما هو من
قبل وهي كالخشب بالنسبة الى السرير وان كانت لم تقترن الممكنة بها اذ ذلك
هيولى وان اقترنت بها الصورة الممكنة سميت اذ ذاك موضوعا واما العنصر
فعبارة عن اصل الشيء واسه واما الاسطقس فعبارة عما اليه تحلل المركب
واما الركن فقد يراد به الذاتي من كل شيء واما الصورة فقد بينا ما هو من قبل
وهو بمنزلة شكل السرير بالنسبة الى السرير واما البخت والاتفاق فعبارة عن
وقوع امر ما لا قصد ولا فاعل واما المثل والمثال فقد يعبر به عن صورة معقولة
لها وجود مفارق دايم غير متغير مطابقة لصورة المحسوس الكاين الفاسد
واما التعليمات فقد يعبر بها عن انواع الكم بينها واما التقديم فقد يطلق
على ما لا علة لوجوده كالباري تعالى وعلى ما لا اول لوجوده وان كان مفتقرا
الى علة كالعالم على اصل الحكيم وهو اعتقاد فاسد نعوذ بالله واما الحادث
فقد يطلق ويراد به ما يفتقر الى العلة وان كان غير مسبوق بالعدم كالعالم وعلى
ما لوجوده اول وهو مسبوق بالعدم فعلى هذا العالم ان سمي عندهم قديما
فباعتبار انه غير مسبوق بالعدم وانما سمي حادثا باعتبار انه مفتقر الى العلة
في وجوده واما الحق فقد يطلق بازاء الموجود وقد يطلق بازاء الخبر المطابق
للمخبر والباطل في مقابلته بكلي قسميه واما التام فما يحصل له كل ما ينبغي ان
يكون حاصلا له والناقص في مقابلته واما العلم فعبارة عن حصول معنى
ما في النفس حصولا لا يتطرق اليه احتمال كونه على غير الوجه الذي حصل عليه

واما

واما الارادة فعبارة عن معنى يوجب تخصيص الحادث بزمان دون
زمان واما القدرة فعبارة عن معنى يوجب التخصيص بالوجود دون
العدم واما الكلام فقد يطلق على العبارات المفيدة تارة وعلى معانيها
القايمة بالنفس اخرى واما السمع والبصر فقد سبق ما فيه من التعريف واما
اطلاق السمع بمعنى الطاعة تارة وبمعنى الفهم اخرى واما الصفة المعللة ويعبر عنها
بالصفة المعنوية فما كانت لمساغ الحكم على الذات يفتقر الى قيام صفة اخرى
بالذات ككون العالم عالما والقادر قادرا واما الصفة الغير المعللة فما لا يفتقر
الحكم بها على الذات الى قيام صفة اخرى بالذات كالعلم والقدرة ونحوها وقد
يعبر عنها بالصفات النفسية واما الاحوال فعبارة عن صفات ثابتة
بوجود غير متصور الوجود ولا بالعدم وقد يمكن ان يعبر عنها بما به الاتفاق
والافتراق بين الذوات واما السعادة فسعادة كل شيء هو بحصول ما له
من الكمالات الممكنة كالبصر للعين والسمع للاذن ونحوه والشقاوة
في مقابلته واما الحشر والاعادة فعبارة عن ايجاد ما عدم بعد وجوده
واما النبوة ففي اصطلاح الحكماء عبارة عن قوة بها ادراك المعلومات من غير
واسطة من تعليم وتعلم وهي ما عبرنا عنها بالعقل القدسي وعلى اصول اهل الحق
من المتكلمين فعبارة عن قول الله تعالى لمن اصطفاه انك رسولي واما المعجزات
فعبارة عن الامور الخارقة للعادة كشق البحر واحياء الميت ونحوه واما العلم الطبيعي
فعبارة عن العلم الناظر في احوال الاجسام الطبيعية واما العلم الالهي فعبارة
عن العلم الناظر في ذات الله تعالى وصفاته واما العلم الكلي فعبارة عن مبادي
سائر العلوم برهنت فيه ومبادي غيره برهنت في علمنا وهذا آخر ما اوردناه
من هذا الفن والله اعلم بالصواب

سنة ٩٢٢

رسالة في تحقيق تعريب الكلمة الاعجمية لابن كمال الوزير

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل مبنى كلام العرب على المبني والمعرب وفضله الى العربي والمعرب والصلوة على محمد الذي اعجز بفصاحة اللسان فصحاء العرب العرباء وعلى آله وصحبه من المهاجرين والانصار والتابعين بالاحسان من المقيمين في الامصار والغرباء **وبعد** فهذه رسالة مرتبة في تحقيق تعريب الكلمة الاعجمية وتفصيله وتمييزه عما يشابهه وليس منه فانه دقيق جدا قلما يتفطن له وذلك ان العرب كما يستعمل الكلمة الاعجمية ويجعلها جزءا من الكلام بعد التعريب كذلك يستعمل ويجعلها جزءا منه قبله والاستعمال الاول على ثلثة اوجه فجملة اقسام الكلمة الاعجمية المستعملة في كلام العرب اربعة وتفصيل تلك الاقسام ان تلك الكلمة لا تخلو من ان يكون مغيرة بنوع تصرف من تبديل حرف وتغيير حركة او لا يكون مغيرة اصلا وعلى كل من التقديرين لا تخلو من ان يكون ملحقة بابنية كلام العرب او لا يكون ملحقة بها فالاقسام اربعة احدها ما لم تتغير ولم تكن ملحقة بابنية كلامهم كخراسان وثانيها ما لم تتغير ولكن كانت ملحقة بابنيته كخرم وثالثها ما تغيرت ولكن لا يكون ملحقة بها كآجر ورابعها ما تغيرت وكانت ملحقة بها كدرهم وابن ام قاسم لم يعتبر التفصيل في غير المغيرة فجعل القسمين الاولين قسما واحدا حيث قال في شرح الالفية ان الاسماء الاعجمية على ثلثة اقسام قسم غيرته العرب والحقته بكلامها فحكم ابنيته في اعتبار الاصلي والزائد والوزن حكم ابنية الاسماء العربية الوضع كدرهم وقسم غيرته ولم تلحقه بابنية كلامها فلا يعتبر فيه ما يعتبر في الذي قبله كآجر وقسم تركوه غير مغير فالحقوه اي من هذا القسم الاخير بابنية كلامها عد منها نحو خرم الحقوه بسلم وما لم تلحقوه بابنية كلامها لم يعد منها

نحو خراسان لا يثبت فعالان الى هنا كلامه الدرهم فارسي معرب اصله درم فغير بزيادة الهاء الحاقا له بصيغة فعلل قال السيرافي في كلام العرب فعلل الاربعة احرف درهم وهجرع وهبلع وقلغم ذكره الجوهري في تضعيف قول القائلين ان ضفدع بفتح الدال والآجر الذي يبنى به فارسي معرب ذكره الجوهري **والخرم** العيش الواسع ذكره ابن السكيت وقال الخطيب التبريزي في الايضاح شرح سقط الزند ويجوز ان يكون الخرمية نسبت اليه لانهم يتبعون في الاشياء واصل خرم فارسي معرب وقال صدر الافاضل في حزلم السقط شرح الديوان المذكور نبته يشبه السيف راد به سراج القطرب وهذا المعنى مخصوص بلغة العرب ومن هنا ظهر ان الكلمة الاعجمية بعد تعريبها يجوز ان توضع لمعنى آخر غير معناه الاصلي وذلك لا ينافي كونها معربة باعتبار المعنى الاول قال صاحب الكشاف في تفسير سورة الدخان ان معنى التعريب ان يجعل عربيا بالتصرف فيه وتغييره عن منهاجه واجرائه على وجه الاعراب وقال الجوهري في الصحاح وتعريب الاسم الاعجمي ان تتفوه به العرب على منهاجها وبين القولين المذكورين عموم وخصوص من وجه لاجتماعهما في القسم الرابع من المعرب وافتراق القول الاول عن القول الثاني في القسم الثالث منه وافتراق القول الثاني عن القول الاول في القسم الثاني منه واما القسم الاول منه فعلى موجب ذينك القولين لا يكون من المعرب مع انه يكون جزءا من كلام العرب قال شاعرهم • فقالوا خراسان اقصى ما يراد بنا ثم القفول فقد جئنا خراسانا والحريري صاحب المقامات يوافق الجوهري حيث قال في كتابه الموسوم بدرة الغواص

القفول الرجوع من خراسان الى الوطن

فى اوهام الخواص ويقولون اللعبة الهندية الشطرنج وقياس
كلام العرب ان يكسر لان مذهبهم انه اذا عرب الاسم الاعجمي رد الى ما
يستعمل من نظايره فى لغتهم وزنا وصيغة وليس فى كلامهم فعلل بفتح الفاء
وانما المنقول عنهم فى هذا الوزن فعلل ولهذا وجب كسر الشين من
الشطرنج لتلحق بوزن جردحل وهو الضخم من الابل وقد يجوز فى الشطرنج
ان يقال بالشين المعجمة لجواز اشتقاقه من المشاطرة وان يقال بالسين
المهملة لجواز ان يكون مشتقا من السطر عند التعبية مثل تسمية الدعاء
للعاطس بالتسميت والتشميت اشارة بالسين المهملة الى انه يرزق
السمت الحسن وبالشين المعجمة الى جمع الشمل لان العرب وقيل ان معناه
بالشين المعجمة الدعاء ولشوامته وهي اسم الاطراف الى هنا كلامه و
قد رد عليه بعض من نظر فى الكتاب المذكور وعلق عليه الحواشي قائلا
هذا ليس بصحيح الا يرى ان سيبويه قال فى الاسم المعرب من العجمي ربما الحقوه
بابنية كلامهم وربما لم يلحقوه فذكر مما الحق بابنيتهم قولهم درهم بهرج
ومما لم يلحق بابنيتهم نحو اجر وفرند وابراهيم وابريسم فهذا يبطل ما ذكره
على ان ائمة اللغة لم يذكروا هذه اللفظة الا بفتح الشين وقد ذكره ابن
السكيت فى كتاب اصلاح المنطق وذكره غيره وقوله اشتقاقه من
المشاطرة هذا غلط واضح لان الاسماء الاعجمية لا تشتق من الاسماء
العربية الا يرى انهم ابطلوا قول من زعم ان ابليس مشتق من الابلاس بامتناع
صرفه وايضا فانه جعل هذه الكلمة خماسية واشتقاقها من الشطر
يوجب انها ثلاثية ويكون النون والجيم زايدتين وهذا بين الفساد
انتهى كلامه وفى قوله لان الاسماء الاعجمية لا تشتق من الاسماء العربية

كلام

كلام تمر عليك فى هذه الرسالة باذن الله تعالى ثم ان ما نقله عن سيبويه اشد
توسيعا لدايرة التعريب من القولين المنقولين عن الزمخشري والجوهري
اما عن الثاني فلانه شرط فيه الالحاق بابنية العرب واما عن الاول فلانه
شرط فيه التغيير عن منهاج اصله والمنقول عن سيبويه خلوه عن الشرطين
المذكورين وكلام الامام الواحدي صريح فى عدم لزوم ما ذكره الجوهري
والحريري حيث قال فى شرحه ديوان المتنبي عند قوله واوهم ان فى الشطرنج
همتي وفيك تاملي ولكن انصاتي الشطرنج معرب والاحسن كسر الشين ليكون
على وزن فعلل مثل جردحل وقرطعب وليس فى كلام العرب فعلل وقيل
انه معرب من شدرنج يعني ان من اشتغل به ذهب عناؤه باطلا حيث
قال والاحسن كسر الشين فانه فى خلافة الحسن وراء الصحة والظاهر انه
معرب من صدرنك لا من شدرنج وصدرنك فارسي مركب من كلمتين
احديهما صد ومعناه بالعربية مائة وثانيهما رنك ومعناه بالعربية حيلة
والمراد من العدد المذكور المبالغة فى الكثرة وعلى هذا يكون فى الاسم
المذكور اشارة الى ان مبنى تلك اللعبة على الافكار الدقيقة والحيل اللطيفة
وتبديل الكاف بالجيم فى تعريب الكلمة الفارسية شايع ذايع كما فى نرجس
وجلنار وجلنجبين وعلى تقدير ان يكون اصله شدرنج ينبغي ان يكون
معناه زال الالم فان تلك اللعبة سبب تشحيذ الخاطر وتنشيطه لا ما ذكره
من صيرورة السعي باطلا والعناء هباء لان الاصل فى مثل هذه الاسماء
الاشعار بالمدح لا الانباء عن الذم وقال جمال الدين عبد الله بن
هشام صاحب مغني اللبيب فى شرحه لقصيدة كعب بن زهير فى مدح
رسول الله صلعم الشطرنج يروى بالمهملة لانه السطر اد وبالمعجمة لان

اللاعبين يقسمان النطع بسطرين والسطر النصف قال عنترة بن
شداد العبسي انى امرؤ من خير عبس منصبا • سطرى واحمى سائرى
بالمنصل وذلك ان اباه عربي وامه عجمي فسطره من جهة ابيه يفاخر به الناس
وسطره من جهة امه يحامي عنه بالمنصل وهو السيف انتهى كلامه والظ
منه لا يقول بتعريب الشطرنج وممن قال بتعريبه صاحب القاموس الا انه
لم يتعرض لاصله وبنائه واعلم ان اللفظ المعرب ان كان موافقا
لواحد من ابنية لغة العرب جاريا على وفق اصل من اصولهم بحزم
فلا حاجة في تعريبه الى التغيير والا فلا بد من نوع تغيير اما للالحاق بابنيتهم
كما في الدرهم على ما تقدم بيانه واما للتوفيق لاصولهم كما في مهندس
قال الجوهري في الصحاح الهنداز معرب واصله بالفارسية اندازه
يقال اعطاه بلا حساب ولا هنداز ومنه المهندز وهو الذي يقدر
مجاري القنى والابنية الا انهم صيروا الزاء سينا فقالوا مهندس لانه
ليس في كلام العرب زاء قبلها دال ومن المعربات الزنديق صرح به
الجوهري حيث قال الزنديق من الثنوية وهو معرب والجمع الزنادقة
والهاء عوض من الياء المحذوفة واصله الزناديق وقد تزندق والاسم
الزندقة وسكت عن بيان اصله من لغة العجم كانه لم يقف عليه ووهم فيه
صاحب القاموس حيث وهم انه معرب زن دين اذ الصواب انه معرب
زنده قال الامام المطرزي في المغرب حيث قال الليث الزنديق
معروف وزندقته انه لا يؤمن بالآخرة ووحدانية الخالق وعن ثعلب ليس
زنديق من كلام العرب قال ومعناه على ما تقوله العامة ملحد ودهري
وعن ابن دريد انه فارسي معرب واصله زنده اى يقول بدوام بقاء الدهر

وفي

وفي مفاتيح العلوم المشهور بتفسير الكبير الزنادقة هم المانوية وكان المزدكية
يسمون بذلك ومزدك هو الذي ظهر في ايام قباد وزعم ان الاموال والحرم
مشتركة واظهر كتابا سماه زندا وهو كتاب المجوس الذي جاء به زردشت
الذي يزعمون انه نبي فنسب اصحاب المزدك الى زند وعربت الكلمة يعني
زنده فقيل زنديق وزعم الفاضل الشريف انه معرب زندى حيث قال
في شرحه للمفتاح وحواشيه المنقولة عنه وصير العالم النحرير زنديقا اى مبطنا
للكفر نافيا للصانع الحكيم او قائلا بالهين خالق الخير وخالق الشر وهو
مذهب المجوس قيل الزنديق معناه الزندي وزند كتاب مزدك الذي
ظهر في زمان قباد واباح الفروج فقتله انوشروان الى هنا كلامه وانما
بحثنا القول بانه معرب زنده على القول بانه معرب زندى لان الياء
في آخر الكلمة لمطلق النسبة في لغة الفرس والهاء فيه للاختصاص في النسبة
الخاص يرشدك الى هذا الفرق ما في بنجه وبنفشه من النسبة اللازمة
الى العدد المخصوص وما في نهرى وسپاهي من النسبة الغير اللازمة الى المكان
المخصوص والصنف المخصوص وقد اوضحنا هذا الفرق في رسالتنا الموسومة
بالفروق ولا يذهب عليك ان المناسب لحال المنتسبين الى الزند هو الثاني
دون الاول ثم ان ابطان الكفر ليس في اصل معنى الزنديق ولم يقصده
الشاعر بقوله وصير العالم النحرير زنديقا كيف والمنسوب الى الزند
مظهر للكفر ومنها الباذق فانه معرب باده وهو على ما ذكر في كتاب
الاشربة من مقالة نعمان من الحقايق شرح المنظومة التي هي ماء العنب
اذا طبخ ادنى طبخة ذهب اقل من ثلثيه وغلى واشتد وقذف بالزبد وانه
حرام قليله وكثيره وقال خواهر زاده هو فارسي معرب لانه في العجم

يسمّى بادة ومن وهم ان بادة في لغة الفرس يرادف مي فقد وهم لان مي
في لغتهم الخمر وقال صاحب القاموس الباذق بكسر الذال وفتحها ما
طبخ من عصير العنب ادنى طبخة فصار شديدًا قال قوام الاتقاني
في غاية البيان والباذق تعريب باده بالفارسي ومنه حديث ابن
عباس رضه انه سئل عن الباذق فقال سبق محمد الباذق واما المسكر فهو
حرام كذا في الفايق اي لم يكن الباذق في عهد رسول الله صلعم وصاحب الهداية
لم يفرق بينه وبين الطلاء حيث قال واما العصير اذا طبخ حتى ذهب
اقل من ثلثيه وهو المطبوخ ادنى طبخة ويسمى الباذق وكذا صدر الشريعة
لم يفرق بينهما حيث قال في شرح قول صاحب الوقاية كالطلاء وهو ماء
عنب طبخ فذهب اقل من ثلثيه الطلاء وهو الباذق ولم يصب في ذلك
لان الفرق متقرر بينهما ذكر في التحفة ان الطلاء اسم للمثلث وهو المطبوخ
من ماء العنب بعد ما ذهب ثلثاه وبقي الثلث وصار مسكرا و
الباذق اسم لما طبخ من ماء العنب وذهب عنه اقل من الثلثين بعد
ما صار مسكرا وقال الجوهري في الصحاح والطلاء ما طبخ من عصير
العنب حتى ذهب ثلثاه وتسميه العجم الميبختج ومن هنا ظهر انهما كما لم
يصيبا في عدم الفرق بين الطلاء والباذق كذلك لم يصيبا في تعيين
حد الطلاء فانه ما ذهب منه الاقل من الثلثين وهو المنصف نص
عليه ابو الليث حيث فسره في شرح الصغير بالذي ذهب اقل من ثلثيه
وصاحب القاموس ايضا اخطأ في عدم الفرق بين الطلاء والمنصف
حيث فسر الطلاء بالطلاء المنصف ومنها البريد فانه معرب بريده
دُم قال العلامة الزمخشري في الفايق والبريد في الاصل البغل وهي كلمة

فارسية

فارسية اصلها بريده دم اي محذوف الذنب لان بغال البريد كانت
محذوفة الاذناب فاعربت الكلمة وخففت ثم سمّي الرسول الذي
يركب بريدا والسكة الموضع الذي كان يسكنه الفيوج المرتبون من
رباط او قبة او بيت او نحو ذلك وبعد ما بين السكتين اربعة فراسخ
وكان ترتيب بين كل سكة يقال انتهى كلامه وبهذا تبين ما في كلام الجوهري
وصاحب القاموس حيث قالا البريد المرتب واثنا عشر ميلا والرسول
وزاد الثاني قوله وفرسخان والرسل على دواب البريد من الخلل فتأمل
والفيوج بفتح الفاء جمع فيج وهو معرب پيک صرح به في القاموس و
منها الطست فانه معرب طشت ووهم فيه الامام المطرزي حيث
قال في المغرب الطست مؤنثة وهي اعجمية والطس تعريبها فانه كما لم
يصب في قوله ان الطست اعجمية لما عرفت انها معربة انما الاعجمية لفظة
طشت كذلك لم يصب في قوله والطس تعريبها لان الطس مرخم من الطست
كما ان طشن مرخم من طشت قال الشاعر قطار اشتر ديده صدوقي
كه بارش طشت وطشتيان بود تبسي وكذا الجوهري اخطأ في قوله
ان الطست عربي اصلها الطس بلغة طيء ابدل من احدى السينين تاء
للاستثقال فاذا جمعت او صغرت رددت السين لانك فصلت
بينهما بالف وياء فقلت طساس وطسيس وتبعه صاحب القاموس
حيث قال الطست الطس ابدل من احدى السينين تاء وصاحب المجمل
ايضا غافل عن تعريبها حيث قال والطس لغة في الطست ومنها
الموق فانه معرب موزه قال الجوهري والموق الذي يلبس فوق
الخف فارسي معرب ومنها الجرموق فانه معرب برموزه وهو ما يلبس

قيل ان موسى اسم مركب من كلمتين بالعبرانية وهما مو وشا بالشين المعجمة فمو هو الماء بلسانهم وشا هو الشجر فعربته العرب فقالوا موسى وقالوا انما سمي به لان امه جعلته في التابوت حين خافت عليه من فرعون والقته في البحر فدفعته امواج البحر حتى ادخلته بين اشجار عند بيت فرعون فخرجت جواري آسية امرأة فرعون يغتسلن فوجدن التابوت فاخذنه فسمي باسم المكان الذي اصيب فيه وهو الماء والشجر من حاشية تفسير القاضي لمولانا شيخ زاده رحمه الله

فوق الموق وقاية له عن الوحل والنجاسة والجوهري لم يصب في عدم الفرق بينه وبين الموق حيث قال الجرموق الذي يلبس فوق الخف وتبعه تاج الشريعة حيث فسره في شرحه للهداية بما ذكر وقلده صدر الشريعة حيث قال في شرحه للوقاية اوجرموقيه اي على خفيه يلبسان فوق الخفين ليكونا وقاية لهما من الوحل والنجاسة وان كانا من اديم او نحوه جاز عليهما المسح سواء لبسهما منفردين او فوق الخفين وان كانا من كرباس و نحوه فان لبسهما منفردين لا يجوز وكذا ان لبسهما على الخفين الا ان يكونا بحيث يصل بلل المسح الى الخف الداخل ويرد هذا التفسير قول الامام قاضي خان في فتاواه وان لبس الخفين فوق الخفين الى بعد قوله **ومنها السرادق** فانه معرب سراطاق والجوهري حيث ما زاد على ان قال السرادق واحد السرادقات التي تمد فوق صحن الدار كانه غافل عن كونه معربا وصاحب القاموس ذكر البيت موضع الدار في تفسير السرادق ولم يحسن لان الصحن والحرم الذي بمعنى سرا في الفارسية ينسبان الى الدار لا الى البيت والفاضل الشريف وهم فيه حيث وهم انه معرب سرابرده على ما صرح به في الحواشي التي علقها على شرح المطالع ولا يخفى ما فيه من البعد لفظا واصل سراطاق طاق سرا قدم المضاف اليه كما هو قانون تلك اللغة عند جعل المركب منها اسما مثلا يقولون شاه شاهان واذا جعلوهما اسما يقولون شاهنشاه الا انه غير مطرد لانهم كثيرا ما لا يعتبرون الترتيب بل يكتفون بقطع الاضافة مثلا يقولون خواجه سراي سراي برابط بالاضافة على التشبيه ثم جعل اسما لآلة مخصوصة من آلات الغناء **ومنها دهقان** فانه معرب دهگان وهو مركب

وهو مركب من كلمتين احديهما ده ومعناها القرية والاخرى خان ومعناها الرئيس وقد مر ان في لغة الفرس قد يقدم المضاف اليه على المضاف وعند جعل المركب منهما علما فاصل دهقان خان ده و معناه رئيس القرية صرح بذلك فاضل التفتازاني حيث قال في شرح الكشاف الدهقان رئيس القرية ومقدم اصحاب الزراعة وهو معرب انتهى كلامه وما ذكره شمس الائمة السرخسي في شرح المبسوط من ان دهقان اسم لمن له مناع واملاك ليس بذلك فان قلت فعلى ما ذكر يكون دهقان من الالقاب الشريفة المشعرة بالمدح والتعظيم وقد ذكر في كتب الفقه في عداد ما يقذف به قلت قد تعرض الامام المذكور في الشرح المزبور لهذا الاشكال وذكر وجه الاخلال حيث قال لو قال لعربي يا دهقان لا حد عليه وهذه من العجب للسائل بلفظ الدهقان فينادي للمدح و التعظيم وقد ذكره يعني محمد في جملة القذف وهذا لان العرب يستنكفون من هذا الاسم ولا يسمون به الا العلوج فلازالة الاشكال ذكره وبين انه ليس بقذف **ومنها سمرقند** فانه معرب شمركند وهو ايضا مركب من كلمتين احديهما شمر والاخرى كند لا خلاف في هذا انما الخلاف في معناهما قال ابن قتيبة في كتاب المعارف في ترجمة شمر بن افريقش احد ملوك اليمن انه خرج في جيش عظيم ودخل ارض العراق ثم توجه يريد الصين فاخذ على فارس وسجستان وخراسان وافتتح المداين و القلاع ودخل مدينة الصغد فهدمها فسميت شمر كند ثم عربها الناس فقالوا سمرقند وعلى هذا يكون كند بمعنى هدم مشتقا من كندن و قال ابن خلكان في تاريخه بعد نقله ما قاله ابن قتيبة وليس الا كما نعمه

انما اصل الكلام ان شمر لجارية الاسكندر مرضت فوصف بها الاطباء
ارضا ذات هواء طيب واشار واله بظاهر صعد فاسكنها اياه فلما
طابت بنى به مدينة وكند بالتركى هو المدينة فكانه يقول بلد شمر الى هنا
كلامه وعلى هذا يكون كند اسما جامدا آخر وهو مضاف على القاعدة التى
تقدم بيانها وملاحظة هذا التعبير قال ابن خلكان فكانه يقول بلد شمر
والا فموجب ما قدر من البيان هو القطع بالمعنى المذكور ومن كلامه
تبين ان من زعم ان كند بالمعنى آلة فارسى لم يصب وكذا من فسره
بالقرية ومنها دارابجرد فانه معرب داراب كرد قال ياقوت الحموى
فى معجم البلدان بعد الالف الثانية باء موحدة ثم جيم وراء ودال مهملتين
علم ولاية بفارس وفى الشرحين للمفتاح المنسوبين الى الفاضلين سعد
الدين التفتازانى والشريف الجرجانى انه علم بلدة بفارسى واصله مركب
من كلمتين احديهما داراب وهو اسم ملك والاخرى كرد بمعنى فعل
وقد وهم فيه الفاضل الشريف حيث قال فيما علقه على الكشاف انه
مركب من كلمتين احديهما دارا اسم ملك بناها والثانية بكرد لان
بكرد مركب من كلمتين احديهما كرد والاخرى حرف الباء التى تزاد فى
اللغة الفرس على صيغة المضارع لتخصيصها للحال فى مقابلة حرف مى التى
تزاد لتخصيصها للاستقبال فعلى ما ذكره يكون دارابكرد من ثلث
كلمات ومنها السياسة فانه معرب سه يسا وهى لفظة مركبة من كلمتين
اوليهما العجمية والاخرى تركية فان سه بالعجمى ثلثة ويسا بالتركى بمعنى الترتيب
فكانه قال التراتيب الثلثة وسبب هذه الكلمة على ما ذكره فى النجوم
الزاهرة ان جنكيز خان ملك المغل كان قد قسم ممالكه بين اولاده الثلثة

وجعلها

وجعلها ثلثة اقسام واوصاهم بوصايا لم يخرجوا عنها وبقى فيما بينهم
الى يومنا هذا مع كثرتهم واختلاف اديانهم فصاروا يقولون سه يسا
يعنى التراتيب الثلثة التى رتبها جنكيز خان فثقل ذلك على العامة فعربوها
بتغيير الترتيب فقالوا سياسة ومنها منجنيق فانه معرب دل على
ذلك ما فيه من الجيم والقاف فانهما لا يجتمعان فى كلمة عربية مثل
الجرموق والجردق والجوسق والجلاهق والقبج وغير ذلك وهذا باب
مطرد كذلك وكذلك الجيم والصاد لا يجتمعان فى كلمة عربية مثل الصريج
والجص والصاج والجصطل وغير ذلك وهذا ايضا باب مطرد وقال
الجوهرى فى الصحاح الاصل فى المنجنيق من جى نيك تفسيره بالعربى ما اجودنى
ولا يذهب على من يعرف تلك اللغة ان معنى من جى نيك ليس ما اجودنى
وقال صاحب القاموس المنجنيق بكسر الجيم آلة ترمى بها الحجارة معربة
وقد يذكر فارسيتها من جى نيك اى انا ما اجودنى فزاد فى الشطرنج غلطة
حيث اتى فى تفسيره انا وكانه غافل عن ان ما فى آخره من كلمة نى بمعنى عنه
ولا يجامعه وقال ابن خلكان فى تاريخه قلت ولعله فتفسير من انا
وتفسير جه ايش وتفسير نيك جيد اى انا ايش ولا يخفى ما فيه من القصور
والاقرب ان يكون منجنيق معرب منجك نيك ومنجك فى لغة الفرس ما يفعل
فى الجبل ومنها كنيسة قال الامام المطرزى فى المغرب انه معرب كنشت
وعندى انه معرب كليسا لان كنشت معبد اليهود خاصة كما ان كليسا
معبد النصارى قال نظامى ° طبال نفير آهنين كوس ° رهبان
كليسياى افسوس ° وكليسا اصله كليسيا بحذف احدى يائيه تخفيفا و
كنيسة مخصوصة بالنصارى على ما ذكره الجوهرى او مشترك بينهم وبين

اليهود على ما ذكره صاحب القاموس وعلى التقديرين لايجوز ان معرب
كنشت لاختصاصه باليهود على ما مرّ والعجب من المطرزي يوافق صاحب
القاموس في اشتراك الكنيسة بين النصارى واليهود ومع ذلك يقول
انها معرب كنشت ومن غريب التعريب ساباط فانه معرب بلاش
آباد على ما صرح به صاحب القاموس حيث قال ساباط اسم موضع ما
بالمداين لكسرى معرب بلاش اباد ومنه أفرغُ من حجام ساباط لانه حجم
كسرى مرة في سفره فاغناه فلم يعد للحجامة وقال الجوهري في الصحاح
والساباط سقيفة بين حائطين تحتها طريق وقولهم في المثل افرغ من
حجام ساباط قال الاصمعي هو ساباط كسرى بالمداين وبالعجمية بلاس اباد
وبلاس اسم رجل وكانه غافل عن ان يكون بلاس اسم اخي قباد عم انوشروان
وكان كسرى قبل اخيه وعندي ان ساباط معرب شاه اباد وح يزول
الغرابة وشاه اباد مركب من كلمتين احديهما شاه ومعناه العظيم ومنه
شاه راه اى الطريق العظيم وشاه دانه وشاه رخ وعند الاطلاق ينصرف
الى السلطان وهو المراد ههنا والاخرى آباد ومعناه المعمور والاصل اباد
شاه فتقدم المضاف اليه عند النقل من المعنى الاضافي الى المعنى اللقبي كما هو
دأب اللغة الفارسية على ما تقدم بيانه والمعنى الاضافي ما عمره السلطان
فان قلت اذا كان المعمور بمعنى اباد فما معنى اباددان قلت معناه محل المعمور
وذلك ان اصله آباددان حذف احدى الدالين تخفيفا كما حذف احدى
اليائين في آسياب بان فقيل آسيابان وآباددان مركب من اباد بالمعنى
المذكور ودان بمعنى الظرف والمحل ومنه جامه دان وخامه دان وكذا
ناودان بمعنى الميزاب فان ناو في اللغة الفارسية الوابل ونم الطل

قال الفردوسي نيامد همى بيه ز آسمان ناو نم همى بر كشيد ندنان بادرم
وقد يحذف الالف من ناو لو قوله في الوسط كما يحذف من شاه وراه
وماه وقال نو قال الفردوسي سخنهات جو در گلستان نوست
ترا هوش بر دست كيخسروست وتما وهم الجوهري انه معرب ووهم
فيه لفظ صنم حيث قال انه معرب شمن وليس الامر كما وهمه فان شمن
في اللغة الفارسية عابد الوثن لا الوثن قال الفردوسي خرم آورده از
بارشاخ شمن صنم گشت بالبز وكلبن شمن ولو قال چمن گشته
همه بتخانه كلبن شمن لكان احسن وقال الرودكى بت پرستى گرفتيم
اين جهان چون بتست وما شمنيم ومنها قابوس فانه معرب كاوس
قال صاحب القاموس وقابوس ممنوع للعجمة والمعرفة معرب كاوس وابو
قابوس كنية النعمان بن المنذر ملك العرب قال النابغة الذبياني
فان يهلك ربيع العيش والشهر الحرام اراد بربيع العيش طينة او وسعة
لان غالب كسب العرب بالغارة وهي محظورة في صفر فكان في دخول
الربيع مخلصا عن تلك المضايقة واراد بالشهر الحرام الامن لانه سببه وانما
القسم الذي غيّروه ولكن لم يلحقوه بابنية كلامهم ومنه الاجر وهو الطين
المطبوخ ذكر في المغرب والصحاح والقاموس انه معرب وكان الجوهري
نسي اشتراط في التعريب من الالحاق بابنية كلام العرب قال صاحب
الكشاف في تفسير سورة القصص وانما قال فاوقد لي يا هامان على الطين
ولم يقل اطبخ لي الاجر واتخذه لانه اول من عمل الاجر فهو يعلمه الصنعة
وعن عمر رضي الله عنه انه حين سافر الى الشام وراى القصور المشيدة
بالاجر قال ما علمت ان احدا بنى بالاجر غير فرعون ومنه الفرند

قال الجوهري في الصحاح فرند السيف وافرنده رُبَدُه وَوَشْيُه ولم يزد
عليه وفي القاموس السيف وجوهره ووشيه معرب وانت خبير ان شرط
التعريب مفقود فيه ومنه الابريسم بالسين المهملة فارسي معرب اصله
الابرشيم بالشين المعجمة ونظيره المسك والسكر المهملتين فان الاول
معرب مشك والثاني معرب شكر بالمعجمة ايضا وزيدة التعريب الا تشديد
الكاف لا انهما ملحقان بابنية كلام العرب دون الابريسم ولهذا لم يقل
فيهما ومنه القز ما قيل من الابريسم ومنه القز ولقد اصاب الجوهري حيث
قال في الصحاح واما القز من الابريسم فهو معرب ولم يصب صاحب القاموس
حيث قال القز الابريسم قال صاحب الكشاف في تفسير سورة المزمل
وعن عايشة رض انها سئلت ما كان تنزيله قالت كان مرطا طوله اربع
عشر ذراعا نصفه علي وانا نائمة ونصفه عليه وهو يصلي فسئلت ما كانت
قالت والله ما كانت خزا ولا قزا ولا مرعزى ولا ابريسما ولا صوفا
كان سداه شعرا ولحمته وبرا الى هنا كلامه قولها ولا قزا ولا ابريسما صريح
في الفرق بينهما ومنه ابراهيم اصله ابراهام هذا على وفق ما نقل فيما تقدم
عن سيبويه بكلامه من انه من الاسماء الاعجمية التي غيرتها العرب ولم تلحقها
في القاموس وابراهيم وابراهام وابراهوم وابراهم مثلثة الهاء وابرهم بفتح
الهاء بلا الف اسم اعجمي وعلى هذا لا يكون ابراهيم معربا وقال الفاضل
المحقق في شرح المختصر ان اجماع اهل العربية على ان منع صرف ابراهيم ونحوه
للعجمة والعلمية يوضح ما ذكرناه من وقوع المعرب فيه يعني في القرآن ومبنى
ما ذكره على ان المراد من المعرب في المسئلة القائلة في القرآن المعرب ما غيرته
العرب من الالفاظ الاعجمية مطلقا اي سواء كان ملحقا بكلامهم اولا

ثم قال وجعل الاعلام من المعرب وهما فيه النزاع محل المناقشة وقال
الفاضل التفتازاني في بيان المناقشة المذكورة لان النزاع محل المناقشة
في اسماء الاجناس المنسوبة الى لغة اخرى المتصرف فيها عند العرب بدخول
الالف واللام والاضافة ونحو ذلك والاعلام ليست بحسب وضعها العلمي مما
ينسب الى لغة ولا هي ايضا مما تصرفت فيها العرب فاستعملتها في كلامهم
وبما نبهت عليه فيما تقدم تبين انه لا وجه لثاني وجهي المناقشة ثم ان مراد
المحقق من قوله ونحوه مثل يوسف قال صاحب الكشاف ويوسف
اسم عبراني وقيل عربي وليس بصحيح لانه لو كان عربيا لانصرف لخلوه عن
سبب آخر سوى التعريف فان قلت فما تقول فيمن قرا يوسف بكسر
السين وابو يوسف بفتحها هل يجوز على قراءته ان يقال هو عربي لانه على
وزن المضارع المبني للفاعل والمفعول من اسف وانما منع الصرف
للتعريف ووزن الفعل قلت لا لان القراءة المشهورة قامت بالشهادة
على ان الكلمة اعجمية فلا تكون عربية تارة واعجمية اخرى ونحو يوسف يونس
رويت فيه هذه اللغات الثلثة انتهى كلامه ومن اللطايف الاتفاقية
ان الأسف في اللغة الحزن والأسيف العبد وقد اتفق اجتماعهما في يوسف
عم قال صاحب الكشاف طالوت اسم اعجمي كجالوت وداود وانما امتنع من الصرف
لتعريفه وعجمته وزعموا انه من الطول لا ان امتناع صرفه يدفع ان يكون
منه الا ان يقال هو اسم عبراني وافق عربيا كما وافق حنطا حنطة وبشملا
رحمانا رحيما بسم الله الرحمن الرحيم انتهى كلامه ولكن نقول فعلى
هذا لا وجه لتعلقه بعدم اشتقاق ابليس من الابلاس وادريس من الدراسة
ويعقوب من العقب واسرائيل من الاسرال وتخطئته لابن السكيت

في ذلك بناء على انه لايكون فيها الا سبب واحد وهو العلمية ويكون منصرفا ثم
فامتناعه من الصرف دليل العجمة لان مثل ما ذكر يحتمل ههنا واما القسم الذي
استعملوه على حاله ولم يتصرفوا فيه فمنه البخت قال الجوهري ووافقه صاحب
القاموس البَخْتُ الجد وهو معرب ولم يصب في القول بالتعريب لانه غير مغير
وقد مر ان التغيير معتبر والجوهري معترف به ثم قال والبُخْتُ من الابل
معرب ايضا وبعضهم يقول هو عربي ويُنْشِدُ لَبَنُ البُخْتِ في قصاع الخَلَنْج
وليت شعري من اين الدلالة فيما انشد على انه عربي ثم انه حقه ان يقول
من البعير لان الابل في زعمه من اسماء الجموع وحق البيان ان يكون باسم
الجنس وانما قلنا في زعمه لان الحق انه مشترك يجيء بمعنى اسم جنس ايضا كالظهر
دال على ذلك قوله تعالى ومن الابل اثنين ومن البقر اثنين ومنه السَّخت
قال الجوهري السَّخْتُ الشديد قال ابو الحسن اللحياني يقال هذا اخرس سَخْت
قال وهو معروف في كلام العرب وهم ربما استعملوا بعض كلام العجم كما
قالوا للمسح بلاس الى انه وهم في قوله ربما استعملوه الخ حيث لم يفرق
بين المغير وغير المغير فان الكلام في استعمالهم بعض الالفاظ العجم غير مغير
كالسخت والبخت وما ذكره ليس منه لانه بكسر الباء العربي واللفظ العجمي
بفتح العجمي وهو من القسم المغير ومنه الدَّشْتُ قال الجوهري الدشت
الصحراء وانشد ابو عُبَيْدَةَ للأَعْشَى قد علمتْ فارس وحمير والاعراب
بالدشت ايكم نُزُلا وقال الآخر اخذتُه من نَعَجَاتٍ سِتٍّ سُودٍ نِعَاجٍ
كنعاج الدشت وهو فارسي واتفاق وقع بين اللغتين ومنه التنور
قال ابو حاتم التنور ليس بعربي صحيح ولم يعرف له العرب اسما غيره فلذلك جاء
في التنزيل لانهم خوطبوا بما عرفوا وقال ابو الفتح الهمداني كان الاصل

نوتر

نوتور فاجمع واوان وضمة وتشديد فاستثقل ذلك فقلبوا عين الفعل
الى فائه فصار ونتور فابدلوا من الواو تاء كقولهم تولج وولج كذا في الفائق
وهي على القول الاخير يكون من اللغات المشتركة وقولهم في بعض اللغات
المستعملة في اللغتين انها فارسية وفي بعضها انها مشتركة بين اللغتين لا يخ
عن تحكم اذ لا دليل على ذلك سوى الاستعمال وهو لا يصلح مخصصا كما لا يخفى ثم
ان اشتراك لفظ بين اللغتين شرطه ان يكون فيهما لمعنى واحد كالدشت و
السخت والتنور على احد الوجهين فاذا كان معناه في احدى اللغتين غير
معناه في الاخرى لا يكون من اللغات المشتركة كالبستان فانه في العربية ارض
ذات حائط فيها اشجار وفي الفارسية اصلها بوستان حذف واوه تخفيفا كما
حذف من هندوستان وقيل بستان مركب من كلمتين احديهما بو ومعناه
الرائحة والاخرى ستان ومعناه الناحية والمعنى التركيبي ناحية الرائحة وقد
وهم فيه صاحب القاموس حيث قال انها معرب بوستان وكالدست
فانها ليست من اللغات المشتركة لاختلاف المعنى فانها بمعنى اليد في الفارسية
وفي العربية يجيء لمعان جمعها الحريري في قوله ثم قال ننشدك الله الدست
الذي عارة الدست قلت لا والذي جلسك في هذا الدست ما انا بصاحب
ذلك الدست بل انت الذي عليه الدست الاول بمعنى اللباس والثاني الوسادة
والثالث بمعنى الحيلة ذكره العكبري اولى وقد اهمله المطرزي في شرحه والرابع
بمعنى دست القمار وفي اصطلاحهم اذا خاب قدح احدهم ولم يعز قيل ثم
عليه الدست ومن المعنى الاخير دست الشطرنج قال الشاعر يقولون شادوا
شاد الارذلون بارضنا وصار بهم مال وخيل سوابق فقلت لهم شاخ
الزمان وانما يغزرون في اخرى الدسوت البيادق والدست في قول صاحب

المواقف فان صح لهم ذلك تم الدست ايضا بهذا المعنى واصله تم له الدست على
عكس تم عليه الدست والشريف الفاضل لغفول عن هذا المعنى قال في
شرحه هو فارسي معرب بمعنى اليد يطلق على التمكن في المناصب ومنه
السمند قال صاحب القاموس السمند الفرس فارسية اصاب في قوله انها
فارسية الا انه اخطا في تفسيرها لانها ليست بمعنى الفرس بل دابة موصوفة
بلون مخصوص ولذلك يوصف بها الفرس قال الفردوسي سواري
بتير وكمان وكمند بشمشير وكوپال واسب سمند كمان خنك وجرمه و
ديزه وشيده وبور كذلك فرس قال الفردوسي بتارك زپولاد بنبشت
كلاه بور خنك و برگستوانش سياه وقال بفرمود تا بر نهادند زين
بر آن ديزه پيل تن روز كين وقال من و رستم و اسب شبديز و تيغ
نيارد بر و سايه گسترد ميغ اصل شبديز شبديزه وحذف الهاء من آخره
تخفيفا وقال نشست از بر شيده راه جوى بنزديك گودرز بنهاد روى
وقال گرازان گرازان نه آگاه از اين كه بيژن نهادست بر بور زين
واما تو نو فليس من اوصاف الفرس باعتبار اللون بل باعتبار الحركة
وسرعتها قال الشاعر سمند تو نوش همی راند نرم نرم برد همی آفرين خوان
گرم كمان رهوار و تكاور كذلك ومن تتمة هذه الرسالة ان العرب عربت
بعض لغات العجم والعجم كذلك عجمت بعض لغات العرب منها اياز فانه معجم
اياس ولا احتمال للعكس لانه عربي نص عليه في كتب اللغة ومنها باز فانه معجم
باغ ومنها بازيار وهو مصلح باغ فان يار في لغة العجم بمعنى المصلح ومنها
ومنها قفس فانه معجم قفص والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

رسالة في تحقيق معنى الليس والايس لابن كمال

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتوحد بالوجوب والمتفرد بالقدم الذي اخرج العالم الى نور الأيس
من ظلمة الليس والعدم والصلوة على محمد سيد اولاد آدم وعلى آله واصحابه
ما تعاقب الانوار والظلم وبعد فهذه رسالة مرتبة في تحقيق معنى الليس
والأيس فانه قد اشتبه على كثير من الفضلاء حتى ضلوا فيه سواء الطريق فنقول
وبالله التوفيق اعلم ان الممكن وهو ما لا يقتضي ذاته ان يكون موجودا
او ان يكون معدوما لما كان صالحا لان يتوارد عليه الوجود والعدم على
البدل لا جرم كان في حد ذاته عاريا عنهما لا بمعنى ان واحدا منهما ليس عينه
ولا جزءه اذ لا يكفي هذا المعنى في تصحيح تلك الصلاحية كيف ولو كان واحد
من الوجود والعدم لازما لذاته من حيث هي هي لما كان قابلا للآخر
صالحا لان يحصل له مع تحقق المعنى المذكور بل بمعنى ان ماهيته في حد ذاتها
وهي مرتبة معروضيتها للوجود والعدم خالية عنهما غير موصوفة بواحد منهما
ولا استحالة في خلو المرتبة عن النقيضين بمعنى انه ليس شيء منهما في تلك المرتبة
انما الاستحالة في خلو الزمان عنهما وبهذا ينحل شبهة الاشعري في زيادة الوجود
على الماهية تقريرها انه لو كان الوجود زائدا على الماهية عارضا لها لكانت الماهية
من حيث هي غير موجودة اي كانت في مرتبة معروضيتها للوجود خالية عن
الوجود فكانت معدومة اي كانت في المرتبة المذكورة موصوفة بالعدم لاستحالة
ارتفاع النقيضين فيلزم ح اتصاف المعدوم بالوجود وانه تناقض كما
ذكره الفاضل الشريف في شرح المواقف وهو ان الماهية من حيث هي هي
غير موجودة ولا معدومة بمعنى انها ليست عين الوجود ولا عين العدم
وانه ليس شيء منهما داخلا فيها بل كل واحد منهما زائد عليها فاذا اعتبر معها

الوجود كانت موجودة واذا اعتبر معها العدم كانت معدومة واذا لم
يعتبر معها شيء منهما لم يمكن ان يحكم عليها بانها موجودة او معدومة ولا يغني
بان الماهية منفكة عنهما معاً حتى يلزم الواسطة لانه لا يجدي نفعاً في دفع
تلك الشبهة على الوجه الذي قررناه نعم قول صاحب المواقف والحل ان الم
الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة صالح لان يحمل على ما الفناه
من التحقيق القاطع لعرق الشبهة المذكورة وكم من عائب قولاً صحيحاً
وآفته من الفهم السقيم لا يقال اذا لم يكن للماهية في مرتبة المعروضية
الوجود لا بد ان يكون لها في تلك المرتبة العدم والا لزم الواسطة وايضاً
لا معنى للعدم الا سلب الوجود فاذا ثبت ان ليس لها الوجود في تلك
المرتبة ثبت انها معدومة فيها لانا نقول نقيض وجودها في تلك المرتبة
سلب وجودها فيها على طريق نفي المقيد لا سلب وجودها المتصف ذلك
السلب بكونه في تلك المرتبة اعني النفي المقيد فلا يلزم من انتفاء الاول
تحقق الثاني لبقاء احتمال الآخر وهو ان لا يكون اتصافها بالوجود ولا اتصافها
بالعدم في تلك المرتبة والتحقيق ان سلب الوجود عن شيء في زمان يستلزم
الاتصاف بالعدم في ذلك الزمان والا لزم خلوه في ذلك الزمان عن
طرفي النقيض وهو محال واما سلب الوجود عنه في مرتبة معينة فلا يستلزم
اتصافه بالعدم في تلك المرتبة على ان يكون المرتبة ظرف الاتصاف فان خلو
المرتبة عن النقيضين بمعنى انه ليس شيء منهما تلك المرتبة غير محال بل واقع على
ما نبهت عليه فيما تقدم ويشهد لذلك شهادة لا مرد لها ان كل معلول
بسيط متأخر عن علته التامة فلا وجود له في مرتبة وجود العلة التامة
ولا عدم فيها ايضاً والا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة ضرورة انّ

الوجود والعدم لا يجتمعان في زمان فاذا قارن احدهما العلة التامة
يكون الآخر في زمان آخر واذا تحققت ان للممكن ذاتاً خالية عن الوجود
والعدم في مرتبة هي مرتبة اصالتها ومعروضيتها لهما فقد وقفت على مراد
القوم من قولهم الانسانية من حيث هي انسانية ليست الا الانسانية ليست
موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة ولا شيئاً من المتقابلات وعرفت
ان قول الفاضل الشريف في شرح ما ذكر على معنى ان شيئاً منها ليس نفس تلك
الماهية ولا داخلاً فيها لا على معنى انها ليست متصفة بشيء منها فانها يستحيل
خلوها عن المتقابلات اذ لا بد لها من اتصافها بواحد من المتناقضين
تفسير للكلام بغير معناه وتنزيل له على غير معناه ومبناه الغفول عن عدم
الاستحالة في خلو الماهية عن المتناقضين في مرتبة معينة واعلم ان ارباب
الحكمة قد عبروا في كتبهم عن حالة خلو الماهية عن الوجود والعدم في درجة
اصالتها ومرتبة معروضيتها فكونها نفياً صريحاً وسلباً بحتاً باللَيسية و
اشاروا الى انها شان ذاتي لها غير مستفاد من الغير حيث قالوا الممكن عن ذاته
ان يكون ليس وعن علته ايس قال المعلم الثاني ابو نصر الفارابي في الفصوص
الماهية المعلولة لها عن ذاتها ان ليست ولها عن غيرها ان يوجد والامر
الذي عن الذات قبل الامر الذي ليس عن الذات ولعدم التنبه على ان
مرادهم من الليس امر وراء العدم لا العدم نفسه ولا ما يصدق عليه وكيف
نفيه ايضاً معتبر فيه وان يكون الليس المذكور وما يجري مجراه وهو اللاوجود
عن ذات الممكن لا يستلزم استحقاقه باحد الطرفين اعترض عليهم تارة بان
الممكن لا يستحق الوجود من ذاته ولا يلزم منه ان يستحق اللاوجود فان
المستحق للاوجود هو الممتنع واخرى بان المعلول ليس له في نفسه

وهذا القول منكور في شرح المواقف في المرصد الثاني من مقاصد الموقف
فيطلب ثمة
منه

اي مما ذكر من قولهم الانسانية من حيث هي انسانية الخ

هذا الاعتراض للجلال الدواني رح

ان يكون معدوما انه ليس له في نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياج في كلا
طرفي الوجود والعدم الى العلة وانت بعد ما وقفت على ما قدمناه لك عرفت انه
داير الاعتراضين على الفهم لا على المفهوم ثم انه قد انكشف لك من البيان السابق
سر آخر وهو ان ما ذكره في الحدوث الذاتي من مسبوقية الوجود ليست مسبوقيته
بالعدم قال الشيخ في الشفاء للمعلول في نفسه ان يكون ليس وله عن علته
ان يكون ايس اي موجودا والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات
لا بالزمان من الذي يكون له عن غيره فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية
بالذات هو وقال في النجاة يكون لكل معلول في ذاته اولا انه ليس ثم عن العلة وثانيا
انه ايس فيكون كل معلول محدثا اي مستفيد الوجود من غيره بعد ما له في ذاته ان لا
يكون موجودا فيكون كل معلول محدثا في ذاته وان كان مثلا في جميع الزمان
موجودا مستفيدا لذلك الوجود عن موجود فهو محدث ذاتي لان وجوده بعديته
بالذات انتهى كلامه واتضح بذلك منه ان صاحب المواقف اصاب في قوله لا وجود
اي لا وجود الممكن متقدم على وجوده بالذات وهو الحدوث الزماني وان لم يصب
في تفريعه على ما قدمه من ان الممكن لذاته غير مقتض للوجود ولغيره مقتض له
وما بالذات متقدم على ما بالغير اذ موجب ما قدمه تقدم لا اقتضاء الممكن
لذاته الوجود على اقتضائه اياه بالغير بالذات واين هذا مما ذكره في معرض
التفريع من تقدم لا وجوده على وجوده بالذات وانما تفرعه على ما قدمناه لك
فتدبر واما الفاضل الشريف اخطاء في تفسير اللاوجود بالعدم ثم في قوله
وهو اي تقدم العدم على الوجود بالذات هو الحدوث الذاتي ويخفاء
الحال عليه في هذا المقام قال ويظهر من هذا الكلام ان الحدوث الذاتي
عندهم هو مسبوقية الوجود بالعدم ايضا كالحدوث الزماني الآن السبق

اي في الفصل الخامس من المقالة السادسة في الٰهيات الشفاء

في الذاتي بالذات وفي الزمان بالزمان وقد صرح بذلك بعض الفضلاء لكنه
مشكل جدا فان العدم لا تقدم له بالذات على الوجود والا لكان علة لا وجوده
العلة ولا يتصور ذلك في الممكنات المستمرة الوجود في الازل عندهم مع كونها
محدثة حدوثا ذاتيا فان منشاء ما ذكره عدم الفرق بين الليس والعدم فان
قلت ان مسبوقية الايس بالليس تتفرع على زيادة الوجود على الماهية فانه
ح لا بد لها من مرتبة المعروضية للوجود وهي في تلك المرتبة عارية عنه على ما
نبهت عليه في اول هذه الرسالة ولا دخل فيه لكون احدهما بالذات والآخر
بالغير فما وجه تمسك الشخصين في هذه المقدمة في بيان المسبوقية المذكورة
قلت بل له دخل تام في المطلب المذكور فانه ما لم يثبت ان الليس بالذات والايس
بالغير وان ما بالذات سابق على ما بالغير سبقا بالذات لا يثبت مسبوقية الايس
بالليس اذ لم يثبت بعد ان ما مع العلة علة حتى يلزم من تحقق الليس مع
الماهية حال كونها في مرتبة المعروضية سبقه بالذات على الايس فان قلت
كما لم يثبت بعد ان ما مع العلة علة لم يثبت ان ما بالذات متقدم بالذات على ما
بالغير قلت ليس الكلام في ثبوته بل في قيام الحاجة اليه في هذا المقام والوجه عندي
في بيان تقدم الليس على الايس بالذات هو ان يقال ان صريح العقل حاكم
بان الممكن انما استفاد الوجود من الغير لاجل انه ليس بموجود في حد ذاته
اذ لو كان له وجود في ذاته لم يمكن ان يستفيد الوجود من الغير والا يلزم
تحصيل الحاصل فالوجود المستفاد من الغير باللاوجود الحاصل في حد ذاته
نثبت ان الليس سابق على الايس سبقا بالذات

تمت الرسالة سنه
٩٢٨

رسالة في ذكر المؤنث السماعي لابن كمال

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على خير خلقه محمد وآله وصحبه اجمعين
اعلم ان تاء التانيث قد تكون ظاهرة في اللفظ نحو طلحة وقد تكون
مقدرة فالاسم الذي يقدر فيه تاء التانيث يسمى مؤنثا سماعيا والمؤنث
السماعي ان كان ثلاثيا يظهر كونه مؤنثا بشيئين احدهما ظهور تاء التانيث
في الفعل الذي اسند اليه والثاني بالتصغير فان التاء المقدرة تظهر في
التصغير تقول في الاسناد رأت عين او عين رأت وتقول في التصغير
عُيَينة وان كان المؤنث السماعي رباعيا او اكثر لا يظهر تاؤه في التصغير
لانه تثقل الكلمة بكثرة حروفها فلا تقول عُقَيربة بل تقول عُقَيرِب وانما
يظهر امره بالاسناد تقول رتعت عناق او عناق رتعت والعناق
الانثى من ولد المعز ومعرفة المؤنث السماعي متعسرة فطريق معرفته
بتتبع نقل كلام العرب وتتبع كلام العرب متعسر على الاكثر ونحن نذكر
هنا المؤنث السماعي بحيث لا يبقى منه الا النادر وترتيبا وائلا على
ترتيب حروف الهجاء الهمزة اذن اصبع ارذى وهي المعز الجبلي
اتان امام است وهي التراب اجمل اذيب وهي الباط والريح
ارض انس ارنب ابهام اجاؤ وهي اسم الجبل ابل اتث
افعى اضحى الباء بنصر بئر بغر باغ بشر يجوز تذكيره و
تانيثه التاء تنزاك وهي السكين ثمر يذكر ويؤنث التاء
جراد جن جحيم جعار وهي الحبل الذي يشد الرجل على وسطه
اذا انزل البئر جزور جهنم جام الحاء حلاق وهي الموت
حضار وهي نجم حرب حمص حصى حضاج وهي الضبع

خرور وهي الريح الحارة بالليل خدور وهي الطريق من العلو الى
السفل حانوت واما الحال والحمام يذكران ويؤنثان الخاء خنصر
خيل خمر وجميع اسماء الخمور وصفاتها الا الخنيق مذكر واما الخرنق
بكسر الخاء ولد الارنب فيذكر ويؤنث الدال دبر دار دلو
درع التي تلبس لدفع السلاح واما الدرع الذي هو قميص النساء فمذكر
خادم يذكر ويؤنث الذال ذراع ذكاء وهي اسم الشمس ذهب
ذنوب بمعنى الدلو ذود وهي من ثلثة الى عشرة من النوق الراء
ريح وجميع اسمائها كالجنوب والشمال وغيرهما الا النسيم رجل التي
هي العضو المعروف من الحيوان والرجل التي هي قطعة من الجراد ركى و
هي البئر رحم رحى روح بمعنى النفس واما الروح بمعنى المهجة فمذكر
الزاء زند زوج السين سنه وهي الاست ساق سعير
سلطان سما سلم وهي الصلح سبيل سقط سلاح سراويل
سباط وهي الحمى سن سفر سوق سموم وهي الريح الحارة
بالنهار الشين شمال شعوب وهي الموت شمس واما شعير يذكر
ويؤنث الصاد صاع صدر صراط صبوب شل الحدود
صعود ضد الصبوب واما الصليق وهي صفحة العنق فيذكر ويؤنث
الضاد ضلع ضرب بفتح الراء وهي العسل الابيض ضبع ضان ضحى الطاء
طاغوت طباع طبق طوى وهي اسم البئر طير طست طاوس الطريق
يذكر ويؤنث الظاء ظهر بضم الظاء العين عين عضد عجز عصف
عروض وهي آخر المصراع الاول من البيت واسم المكة والمدينة عقب
عقرب عرب عانق عقاب عنز عرس وهي الزوجة عوا بفتح العين

عنق ما يجوز تذكيره وتانيثه

وهي منزل عقاب من منازل القمر عجم عصى غشاء عنكبوت عنق الغين
نخل غنم الفاء فخذ فحت وهي الكرش فرس فرس وهي تحت خف
البعير فهر وهي الحجر الصغير واسم قبيلة فاس القاف قتب وهي المعا
قفا قدر قنا وهي الريح قلت وهي الحفرة في الجبل قوس قدام
قدوم قدم قليب وهي البئر الكاف كف كراع وهي الخيل وما دون
الركبة من الانسان وما دون الكعب من الدواب كبد كرش كتف
كرد وهي الطريق الى موضع مرتفع صعب كاس كحل اللام ليل
لبوس لسان الميم معا وهي الكرش ملح مسك موسى وهي ما يحلق
به الراس منون وهي الموت منجنيق منجنون وهي الشيء الذي يقال له
بالفارسية كردون النون نار ناب وهي الجمل الكبير السن نبل
نوى وهي البعد وجمع نواة نعل نفس نخل نخيل نعم نسيم وهي
الحلف والنفس نحل الواو وحش ودك وعك وهي الحر وراء
الهاء هبوط مثل الحدور الياء يمين بجميع معانيها وكذا يد
ويسار بمعنى اليد يثرب وهي اسم قبيلة هذه الالفاظ مؤنثة سماعي
والجموع كلها مؤنث الا جمع السلامة واسم البلدان يجوز تذكيرها
وتأنيثها تقول هذا بغداد وهذه بغداد فالتذكير على تقدير الموضع
والتانيث على تقدير البقعة وجميع حروف الهجاء والحروف المعنوية
نحو في وعلى واشباههما كلها مؤنث سماعي تمت الرسالة وبها
يتم المقالة

نفسي الفداء لسائل وافاني … بمسائل فاحت كعطر البان
اسماء تأنيث بغير علامة … هي يا فتى في عرفهم ضربان
فدكان منها بالتأنيث ثم ما … هو فيه خير باختلاف معان
اما التي لا بد من تأنيثها … ستون منها العين والاذنان
والنفس ثم الدار ثم الدلو من … اعدادها والسن والكتفان
وجهنم ثم السعير وعقرب … والارض ثم الاست والغولان
والغول والفردوس والفلك التي … تجري في البحر وهي في القرآن
ثم الجحيم ونارها ثم العصا … والريح منها واللظى وبنان
وعروض شعر والذراع وثعلب … والملح ثم الفاس والوركان
والقوس ثم المنجنيق وارنب … والخمر ثم البئر والعضدان
وكذلك ذهب وفهر حكمهم … ابدا في ضرب بكل بنان
والعين للينبوع والدرع التي … هي من حديد فظ والقدمان
وكذاك في كبد وفي كرش وفي … سقر ومنها الحرب والنعلان
وكذاك في فرس وكاس ثم في … افعى ومنها الشمس والعقبان
والعنكبوت تتب والموسى معا … ثم اليمين واصبع الانسان
والرجل منها والسراويل التي … في الرجل كانت زينة العريان
وكذا الشمال من الاناث ومثلها … ضبع ومنها الكف والساقان
اما الذي قد كنت فيه مخيرا … هو كان ستة عشر للتبيان
السلم ثم المسك ثم القدر في … لغة ومثل الحال كل اوان
واللين منها والطريق وكالسرى … ويقال في عنق كذا ولسان
وكذا السماء السبيل وكالضحى … وكذا السلاح القاتل الطعان

والحكم هذا او العفا ابدا وفى ... وتقى ونى الكلين عن الخاطئين
فقصيدتى تبقى وانى اكتسى ... ثوب الثناء وكل شىء فان
تمت القصيدة

استعاذة رسول الله عم

كان الشيطان يأتى النبى عم فى يده شمعة من نار ويقوم بين يديه وهو يصلى فيقرأ ويتعوذ فلا يذهب فاتاه جبريل فقال قل اعوذ بكلمات الله التامات التى لا يجاوزهن بر ولا فاجر من شر ما ذرأ فى الارض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها ومن فتن الليل وطوارق الليل الا طارقا يطرق بخير يا رحمن فقال ذلك فطفئت شمعة وخر على وجهه الحديث

استعاذة ابن واسع

وكان يقرأ كل يوم مرة بعد الفجر فتمثل له يوما فى طريق المسجد فقال يا ابن واسع هل تعرفنى قال ومن انت قال اللعين قال وما تريد قال اريد ان لا تعلم احدا هذه الاستعاذة اللهم انك سلطت علينا عدوا بصيرا بعيوبنا يرانا هو وقبيله من حيث لا نراهم اللهم فآيسه منا كما آيسته من رحمتك وقنطه منا كما قنطته من عفوك وابعد بيننا وبينه كما ابعدت بينه وبين جنتك انك على كل شىء قدير

هذا مختصر العوامل فى النحو ناظمه فورى افندى رحمه الله

لازم اول حمد حق اندن درود مصطفا ... بعده تكريم آل وصحب محبوب خدا
بعد ازان خير دعاى شهريارى داد كر ... حامى دين آفتاب معدلت شمع هدا

النوع الاول من العوامل السماعية

نوع اول ايكى اسمى جر ايدن حروف ... اون يدى در جمله سى بر بيتده اولدى ادا
باوتا وكاف ولام واو ومنذ ومذ وخلا ... رب حاشا من عدا فى عن على حتى الى

النوع الثانى والثالث

ان وان كان ليت لكن لعل ... نصب ورفع ايدر بولار كى عكسى در ما بلا لا

النوع الرابع

واو يا وهمزه والا ايا واى هيا ... فعل وا سمى نصب ولور بونلار دايم مقتضى

النوع الخامس

ان ولم لما ولام امر ولاى نهى هم ... جازم افعال در دايم بولر اى مقتدا

النوع السابع

من متى مهما واى حيثما اذ ما وما ... اين انى جزم ايدر شرطيجون اولوب دايما

النوع الثامن

مفرد اولوب نكره يى تميز ايدر نصب اليمين ... اول اون بردركه طقسان طقوز در منتها
كم در ثانى كه استفهام اولور كاهى خبر ... ثالث اسما كاين رابع اسما كذا

النوع التاسع

نه در اسماء افعال اكتسى ناصب عليك ... دونك بله رويد حيهل در داخى ها
اوج در اسمايى رفع ايدن برى هيهات در ... ايكى شتان وسرعان در اى بيشوا

النوع العاشر

فعل ناقص نوع عاشر در كه اون اوچ فعلدر ... رافع وناصب در انلر نيته كيم ما بيله لا
كان صار اصبح امسى واضحى ظل بات ... ما فتى ما دام وما انفك وليس شها
ما برح ما زال وبونلردن اولان مشتق ... قنده بولنسه هر برين بو حكم اولور اندن روا

النوع الحادى عشر

ناقصه كبى در افعال مقاربه ولاحق ... اونك كاد كرب وبرىسى داخى عسى

النوع الثانى عشر

اسمى رفع ايدن دمادم فعل مدح وذم اولب ... نعم وبئس در اى جان داخى ساء حبذا

تم العوامل

التنبيه على غلط الجاهل والنبيه لابن كمال

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعلنا من زمرة من علم • ولم يجعلنا من الذين يحرفون الكلم • نحمده على ما شرف السنتنا باللسان والفصاحة • وعصمها عن الاتيان بما يوجب الفضاحة • ونصلي على سيدنا محمد الذي افحم ببيانه البديع كل خطيب • وعلى آله وصحبه ما ناح الحمام وغرد العندليب • وبعد فان اول ما يجب ان يعلم واولى ما يبذل فيه الهمم اقامة اللسان • وصونه عن الهذيان • اذ من الالفاظ تستفاد المعاني • وبها يظهر اسرار السبع المثاني • بل كل علم مفتقر اليها • واهل كل فن مقول عليها • وقد شاع بين الاصحاب من السقطات • اما لعدم الالتفات • او لميل النفوس الى العادات • ولقلة الالتفات باللغات • ما هو اجدر بالوادي من البيان • واولى بالستر من السيئات • ولولا حدا لا على الاخوان • وميلي الى الخلان • لضربت عن ذكره صفحا • وطويت عن نشره كشحا • انفا من التعرض للالفاظ السخيفة • وحذرا من التحكك بالعقول الضعيفة • اذ نحن في زمن ادبر فيه الانصاف • واقبل الاعتساف • وغار العلم وغاض • وفار الجهل وفاض • وضع فيه الترفيع • ورفع فيه الوضيع • عد الفضل فيه من المعايب • والعلم من المصائب • والعناد طباعا • والهوى مطاعا • وكم ناد وقع فيه الجدال • وارتفع فيه القيل والقال • فعلمت اي خطب ادهى واقطع وامر واوجع • من شيوع الاغاليط • ووقوع التخاليط في اللسان العربي المبين • مرقات مراتب علوم الدين • بين المدعين في العلوم شمولا • وان فيه يدا طولى • فقالوا بعد ما صالوا ان الغلط المشهور افصح • قلت جنحتم عن الحق في صورة الحال بل هو انصح • لان الغلط الفصيح ان صح انه يكون فلا اقل من ان يستعمله المولدون واما الذي استعمله الجهال فيما بينهم فانما

فانما ذادوبه شينهم • وما احسن ما قاله صاحب الاقليد واجدره بالقبول • والتقليد لو كان جرى العادة باستعمال هذا النحو تسخة له حجة مصححة للزوم ان يصح كل ما يستعمل العوام من نحو القصر في القسر وبالجملة فالهجين كلام الكلام ودليل القصور في الهمم والافهام • الا ترى الى ابي الاسود الدؤلي كيف يتبجح بصحة الكلام • والارتفاع عن طبقة العوام • حيث يقول ولا اقول لقدر القوم قد غلت • ولا اقول لباب الدار مغلوق • او ما ترى الى عبد الملك بن مروان كيف يقول مخاطبا لخالد بن يزيد ان عبد الله يكلمني وقد دخل علي فما اقام لسانه لحنا يعني انه جدير بالاحتقار خليق بالاستصغار لاجل لحنه • واما قول الفزاري منطق رابع تلحن احيانا • وخير الحديث ما كان لحنا فليس مما نحن فيه لانه من ظن له اي فال له قولا بنهمه ويخفى على غيره تمم انى لما رايتهم للحوم حول الرشاد • ولا يزرون ما هم عليه من العناد • وجدت المطمع فيهم مما لا فقلت بديهة وارتجالا الى الله تعالى اشكوا البايعين لجهلهم فنون المعاني بالرعادي الكواذب بحمر رايانس بعد لبس عمامة وعز بعين تم رمز بحاجب ثم شمرت عن ساق الاجتهاد وكحلت ناظري بكحل السهاد • فتتبعت ما شاع بينهم وذاع • وقلبته كما يقلب السماسرة المتاع • جمعت الاغلاط المتداولة الا ما لم يصل الى السمع او غاب عن الخاطر وقت الجمع وضممت الى قلبي الا التحقيق ويدي الا التمحيص رايت ان لا اقتصر على حلها بل اتي بالا وتمم كلها • اذ ما من لفظ منها الا ويخفى على بعض وان كان عند بعض جليا • ويحتاج الى الحكم واحد وان كان الآخر عنه غنيا • فاوردت الكل تعليما للمبتدي • وتذكيرا للمنتهي • فحصل لي ما اربى على مائة لفظ من السقط بعضها للخاصة وبعضها للعامة فقط وذكرت مراعيا

ترتيبًا للحروف الاصلية في الاول في اول وكذا دون الآخر الذي هو اساس
المعاني اذ لو اعتبرت لزادت عدة الفصول والابواب على حجم هذا الكتاب
وسميتها التنبيه على غلط الجاهل والنبيه وها انا اشرع في المرام مستفيضا
من الله الملك العلام فنقول مما يجب ان يعلم ان ما ينبغي ان يجتنب عنه من
الالفاظ اقسام قسم جوزه بعض اهل اللسان مطلقا او في حال من الاحوال
وقسم لم يجوزه احد ولا استعمله الا من لا خبرة له بالكلام اما الاول
فكالضفدع بفتح الدال والجنازة بفتح الجيم والحلقة بفتح اللام والتخمة واما
الضفدع فالفصيح فيه كسر الدال قال في الصحاح وناس يقولونه بفتح الدال
وانكره الخليل وقال في القاموس ضفدع كدرهم قليل او مردود واما الجنازة
فاختيار صاحب الصحاح فيها كسر الجيم حيث يقول الجنازة واحدة الجنائز
والعامة تفتحها وجوز صاحب القاموس الفتح حيث قال الجنازة الميت و
تفتح او بالكسر الميت وبالفتح السرير او عكسه او بالكسر السرير مع الميت واما
الحلقة بفتح اللام فحكاه يونس عن ابي عمرو بن العلاء وقال ثعلب كلهم يجيزه على
ضعفه وقال ابو عمرو بن الشيباني ليس في الكلام حلقة بالتحريك الا في قولهم
هؤلاء قوم حلقة للذين يحلقون الشعر ذكر الكل في الصحاح وقال في القاموس
قد تفتح لامها وتكسر واما التخمة بسكون الخاء فقد قال في الصحاح هي بفتح
الخاء والعامة تسكنها وقد جاءت في الشعر ساكنة الخاء وقال في القاموس
هي كهمزة وتسكن خاؤها في الشعر والمفهوم من الكلامين ان التخمة يجوز
اسكان خائها في ضرورة الشعر اما القسم الثاني فكالايذاء والتكفير بمعنى
الاكفار اما الايذاء فقد اشار صاحب الصحاح الى نفيه بطي ذكره حيث يقول
اذى يؤذي اذى واذية واذاة لان السكوت عن الشيء في موضع البيان نفي

وقسم لم يجوزه احد منهم ولكن شاع بين اهل التصنيف استعماله

نفي وصرح صاحب القاموس بنفيه حيث قال بعد عد المصادر المذكورة
ولا تقل ايذاء واما التكفير فلم يصح من الكفر بل من الكفارة واما النسبة الى الكفر فهي
الاكفار قال في الصحاح اكفره دعاه كافرا يقال لا تكفر احدا من اهل قبلتك اي
لا تنسبه الى الكفر وتكفير اليمين فعل ما يجب بالحنث فيها والاسم الكفارة وقال
في القاموس التكفير في المعاصي كالاحباط في الثواب واكفره دعاه كافرا الخ
استعمال شاع بين المصنفين هذين اللفظين بلا نكير اذا تقرر هذا فنقول لا نخطئ الا
في القسمين الاولين بل نعذرهم وانما نخطئهم في القسم الثالث اذ لا اصل له ولا
مستند بل يتفوهون به اما اختراعا محضا او تحريفا كما ستقف عليه ان شاء
الله تعالى فاعلم ان من جملة ما يلحنون فيه فيما فائه همزة لفظ الاباء يزيدون
فيه ياء فيقولون الاياباء وكانهم ظنوه من الافعال وقد نظمت في هذا
ما يدلهم على الصواب ويعين بابه من بين الابواب فقلت اخو الجهل المؤفر
لا يبالي اينطق بالخطاء ام بالصواب واما من له عقل سليم ابى يابى اباء
فهو آب ومنها لفظ الاباق يزيدون فيه اكثر الناس تاء فيقولون الاباقة زعما
منهم ان اللفظ من الافعال وقد غيروا الاعلال كالاناقة مثلا لكنه من الثلاثي
والهمزة اصلية قال في الصحاح ابق العبد يابق بكسر الباء وضمها اي هرب
ومنها لفظ ابي ايوب هو كنية خالد بن زيد الانصاري الخزرجي رض
والعوام يقولون ابو ايوب زعما انه اسم آله ومنها قولهم بالآخر على وزن فاعل
وقول بعضهم بالاخرة بفتح الخاء بالاخرة على وزن حكمة ففيها لحنان تحريف
لفظ الاخرة وادخال اللام عليه والصحيح حذف اللام لانها في موضع الحال
تقول جاءني فلان اخرة وباخرة وعرفه باخرة اي اخيرا وحق الحال ان يكون
نكرة ومنها ام غيلان يلحنون ويقولون مغيلان فان زعموا انه تصحيح

بكثرة الاستعمال وصار كانه من الالفاظ العجمية قلنا قد عرفت ان كثرة استعمال اللفظ
لا تخرجه عن الغلطية وان سلم فلا اقل من معرفة الاصل وعروض التحريف وان
ادعوا ان سبب استعماله خفته على اللسان قلنا فلم تقولون في المقياس امام العباس
مع انه اخف واصح وبالجملة لا يقدر اهل العلم في هذا وام غيلان شجرة الثمر التي
تكثر في بوادي الحجاز ومنها لفظ الاثاث هو كسحاب جمع الانثى ذكره في القاموس
والبعض يضم همزته وهو وهم صريح ومنها لفظ الاناتية هي اختراع محض لا
اصل لها ومنها لفظ الاوان هو كزمان لفظا ومعنى وبعض الناس يكسر همزته
فقلت في هذا • اتنكر لحن ابناء الزمان • ووهم الناس في لفظ الاوان •
ولو حاولت للاوهام اذنا • اذن ضاقت عن البعض الاوان ومنها لفظ
الايوان هو والاوان بكسر اولهما الصفة العظيمة كذا في الصحاح والقاموس
والناس يفتحون همزته وهو لحن اذ هو لفظ عربي كالديوان ولكن يجوز الفتح
فالديوان كما في القاموس وتكسير الايوان اواوين كديوان ودواوين لان
اصله اوان ابدلت من احدى الواوين ياء كما ذكره الصحاح ويمكن الاعتذار
بان اهل بلادنا تلقوا هذه الكلمة من ابناء العجم وهو مفتوح الهمزة في لسانهم
ومنها في فصل الباء البرية بتشديد الراء الصحراء والجمع البراري وتخفيف
الناس راءها غلط اذ هي بالتخفيف فعيلة من برا الله الخلق اي خلقهم والجمع
البرايا والبريات والهمزة ملينة ومنها البزاق وهو مع اخويها البساق
والبصاق بالتخفيف والتشديد خطاء والمعنى معروف ومنها البشارة هي
بالفتح بمعنى الجمال والاسم من البشرى البشارة بكسر الباء وضمها الاغير والناس
يفتحون الباء في الاسم من البشرى وهما منهم وظنا ومنها البقم هو بالتشديد
نص عليه في القاموس فالتخفيف خطاء ولا ينقضي عجبي من هؤلاء القوم يشددون

المخفف ويخففون المشدد كانهم جبلوا معكوسين ومنها الباكرة هي
مخترعات العوام وليست من كلام العرب والصحيح البكر ومنها البلور
على وزن تنور وسنور وبالتخفيف كسبطر جوهر معروف كذا في القاموس
فكسر الباء مع ضم اللام على ما هو المشهور خطاء ومنها لفظ لفظ الابن يقطعون
ما قبل الابن الواقع بين العلمين عنه ويكسرون ويثبتون بها ويسكنون
آخره فيقولون احمد بن محمود مثلا وقد شاع هذا بين الناس حتى كاد ان يخفى
عند الخواص ايضا لاعتياد الالسن والوجه الوصل اذ لولاه لما سقطت الهمزة
وانما ذكرت الابن في هذا الفصل لان اصله بنو او بني ومنها المبتنى الصحيح فيه
ان يقال الامر مبتنٍ على كذا مبتنيا للمفعول بمعنى المبني لان ارباب اللغة مطبقون
على ان بنى الدار وابتناها بمعنى والناس يخطئون فيه ويقولون الامر مبتني
على كذا زعما منهم انه لازم ومنها بنيامين هو كاسرافيل اخو يوسف عم
ولا تقل ابن يامين كذا في القاموس وقد شاع بين الناس ابن يامين ظنا منهم
انه عربي وليس كذلك بل هو اعجمي واما ابن يامين الذي ذكره طرفة بن العبد في
معلقته حيث يقول عدولية او من سفين ابن يامن وهو رجل من اهل
هجر او تاجر البحرين وليس من اخوته ومعنى ابن يامن ابن رجل يسمى يامن
ويامن ياسر من الاسماء المشهورة فكيف يصح ان يقال لابن يعقوب عم
ابن يامن ومنها في فصل التاء التوامان هذه اللفظة تثنية توأم على وزن
فوعل يقال اتأمت المرأة اذا وضعت اثنين في بطن فهي متئمة وذكر في
القاموس التوأم من جميع الحيوان المولود مع غيره في بطن ذكرا وانثى ويقال
توأم للذكر وتوأمة للانثى فاذا جمعا فهما توأمان وغلط الناس انهم يستعملونه
بمعنى التوأم فيقولون فلان توأمان فلان واما ذكرته في اول الفصل مع ان تائه

في بطن صح

فلانٍ بالاضافة ظنا منهم انها كلمة واحدة كالزعفران والصحيح
هو توأم فلان وهما توأمان صح

واولان الواو زايدة والتا هو الهمزة في الحقيقة وهكذا اصحاب اللغة

ومنها الترجمة هي بفتح الجيم مصدر على وزن الفعللة من ترجم يقال ترجمه وترجم عنه اي فسره وما شاع بين الناس من ضم الجيم خطاء وقد سمعت هذه اللفظة من بعض الافاضل فشددت النكير عليه فنكر طويلا ثم ادى رايه الى انها بوزن التفعلة كالتبصرة فاتعجب وودت اني لم اسئل عنها ومنها الترجمان يقولونه بفتح التاء وضم الجيم ولم يقل به احد من اصحاب اللغة قال في القاموس الترجمان كعنفوان وزعفران وريهقان المفسر للسان ومنها المتروك يستعملونه استعمالا شايعا مكان التارك فيقولون فلان متروك اي تارك العلم وغيره ولا يجوز ان يكون مفعولا بمعنى الفاعل كقوله تعالى انه كان وعده ماتيا وكقوله تعالى حجابا مستورا لانه لا يجري فيه القياس بل هو مقصور على السماع على انه قال صاحب الكشاف في قوله تعالى ماتيا قيل في ماتيا مفعول بمعنى فاعل والوجه ان الوعد هو الجنة وهم ياتونها وحكي في قوله تعالى حجابا مستورا اقوالا منها انه حجاب يري فهو مستور ومنها انه يجوز ان يراد به حجابا من دونه حجاب او حجب فهو مستور بغيره ويمكن ان يخرج للمتروك وجه وان كان بعيدا وهو انهم نسبوا الترك الى العلم تادبا ثم شاع هذا الاستعمال حتى قيل لمن ترك صنيعته ايضا متروك واما المشغول فهو صحيح بلا نزاع لان من يعكف على الشي يشتغل به عن غيره فيصح ان يقال فلان مشغول اي مصروف به عن غيره قال في الصحاح يقال شغلت عنك بكذا على ما لم يسم فاعله ومنها في فصل القاف الثقل كعنب ضد الخفة ويستعمله البعض في هذا المعنى بسكون القاف وهو خطاء لانه اسم للثقيل قال في الصحاح الثقل واحد الاثقال كحمل واحمال ومنها الثيب يزيدون في هذا اللفظ تاء ويقولون ثيبة وهو خطاء لانها وردت مجردة عن التاء بالاطلاق

بينهم قال في القاموس الثيب المراة فارقت زوجها او دخل بها او لا يقال للرجل في قول كذا ولد الثيبين بمعنى انه لا يطلق على الرجل الا تغليبا وفي تجريد هذه الكلمة اختلافات يتضمن فوايد فلا باس بذكرها فاعلم انه قال العلامة في المفصل للبصريين في نحو حايض وطامث وطالق مذهبان فعند الخليل انه على النسب كلابن وتامر كانه قال ذات حيض وذات طمث وعند سيبويه انه متاول بانسان او شي حايض كقولهم غلام ربعة ونيعة على تاويل النفس وانما يكون ذلك في الصفة الثابتة واما الحادثة فلا بد لها من علامة التانيث تقول حايضة وطالقة الان او غدا اقول قد اوضح الكشاف الفرق بين الصفة الثابتة والحادثة في تفسير قوله تعالى يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت بان المرضع هي التي من شانها الارضاع وان لم تكن تباشر الارضاع في حال وصفها به والمرضعة هي التي في حالة الارضاع ملقمة ثديها الصبي وذكر انه سبب اختيار المرضعة على المرضع لان المراد تقطيع شان الزلزلة وهي ادخل فيها ثم قال في المفصل فمذهب الكوفيين هو ان حذف التاء من نحو حايض للاستغناء عنه وهذا يوجب ثبات التاء في محل الالتباس كضامر وعاقر واتم وثيب وعانس وغيرها على الذكور والاناث وهذا الاعتراض متين لكن الاعتراض باثبات التاء في الاوصاف المختصة بالاناث من امراة مصبية وكلبة مجربة على ما ذكر في الصحاح ليس بسديد لان ما ذكروه يجوز لا موجب لانهم يقولون الاتيان بالتاء في صورة الاستغناء جرى على الاصل كحاملة في المراة قال في الصحاح يقال امراة حامل وحاملة اذا كانت حبلى فمن قال حامل قال هذا نعت لا يكون الا للاناث ومن قال حاملة بناه على حملت فهي حاملة لان التاء انما تلحق للفرق فما لا يكون للمذكر لا حاجة فيه الى علامة التانيث

فانه اتى بها فانما هو على الاصل هذا قول اهل الكوفة انتهى وانما اطنبت
الكلام فى هذا المقام تكثيرا للفوائد ومنها فى فصل الجيم جادى الاولى هى فعالى
كجبارى والدال مهملة والعوام يستعملونه بالمعجمة المكسورة ويصفونها بالاول
فيكون فيها ثلثة تحريفات قلب المهملة معجمة والفتحة كسرة والتانيث تذكيرا
وكذا جادى الاخرى يقولون جادى الاخير بلا تاء والصحيح الاخرة بالتاء او
الاخرى وهما معرفتان من اسماء الشهور فادخال اللام فى وصفهما صحيح
وكذا ربيع الاول وربيع الآخر فى الشهور واما ربيع الازمنة فالربيع الاول
باللام ومنها فى فصل الحاء الحباب يستعمله الاكثر فى النفاخات التى تعلو على
وجه الماء بضم الحاء المهملة فالصحيح فتح الحاء قال فى القاموس حباب الماء
كسحاب فقاقيعه التى تطفو كانها القوارير ومنها المحبة بفتح الميم مصدر
بمعنى الحب فضم الميم كما يفعله البعض خطاء ومنها كعب الاحبار هو بالحاء المهملة
واشتهر بين العوام بالمعجمة لكثرة ما يرويه من الاخبار قال فى الصحاح كعب
الحبر منسوب الى الحبر الذى يكتب لانه كان صاحب كتب وقال صاحب القاموس
كعب الحبر بحلقة الاحبار فيما كلام ايضا اذ ما وصفه الثقات الا بالحبر ولا يقع
كعب الاحبار الا فى الروايات ومنها المستحكم هو بكسر الكاف بمعنى المحكم يقال
احكمه فاستحكم اى صار محكما لكن اشتهر بين الناس فتح كافه وهو خطاء اذ
هو لازم ومنها الحانث هو من الحنث بكسر الحاء بمعنى الحلف فى اليمين
وفعله حنث كعلم والمشهور بين الناس الحنيث وهو لحن ومنها لفظ الحيدر
بالحاء المهملة من اسماء الاسد واللاحنون يستعملونه بالمعجمة لعدم زوال
الكزازة عنهم بتحصيل طرف من العلم بل ربما يسمعون الحق فلا ينتهون
لان ترك المألوف صعب ولزعمهم اياه بالمعجمة فى الحقيقة ومنها الحوان

تكثيرا للفوائد

وهو خطاء اذ هو بضم الحاء المعجمة صح

وهو وهم بل بالحاء المهملة صح

معروف فلفظه صح

هو بالنحر كجنس الحى واصله حيان ذكره فى القاموس فاسكان الياء فيه
كما يفعله العامة لحن ومنها الخجل هو ككتف المتحير المدهوش من الحياء
وقد خجل من باب طرب فالخجيل بزيادة الياء كما يوجبه الجهل وكذا الخجالة
على ما يستعملها البعض ومنها الخشن فهو بفتح الخاء على وزن كتف وقد
خشن الشئ فالخشين بالياء انما هو من خشونة الطبع ومنها الخيزران
هو بفتح الخاء وسكون الياء وكسر الزاء شجر هندى وهو عروق ممدودة
فى الارض وهو عروق القنا فتحريف بعض الناس اياه وقولهم فيه خزيران
بعيد من ان يتصرف عامى ومنها فى فصل الدال لفظ الداب هو بسكون الهمزة
العادة والشان وقد تحرك فاستعمال الناس اياه بمعنى الادب خطاء
محض ومنها الدعاوى هى كصحارى جمع الدعوى فبكسر الواو كما يفعله
البعض خطاء محض ومنها الدنائة هى معروف فلحن بعض العوام فيها بتقديم
النون على الياء وقولهم دناية عن الجهل كناية وعلى اللفظ جناية ومنها
الادوية والادعية على وزن افعلة من جموع القلة ولا تلتفت الى
تشديد العوام ومنها فى فصل الذال الاذعان الغلط فيه من حيث
انهم يستعملونه بمعنى الادراك فيقولون اذعنت بمعنى فهمت والصحيح
اذعنت له ومعناه الخضوع والذل والانقياد واذعان النفس للشئ
قبولها اياه وانقيادها له ومن ادرك المعنى حق الادراك ينقاد له طبعه و
يقبله حق القبول وفيها وقع الناس فى الغلط ومنها لفظ الاذناب وقع
فى بعض مختصرات الصرف الزاجر عن الاذناب فزعموا انها الاذناب على وزن
افعال جمع ذنب بمعنى الاثم وهو العجب الاذناب جمع ذنب بفتح النون لا جمع
ذنب بسكونه فان جمعه ذنوب قال فى القاموس الذنب الاثم والجمع الذنوب

وجمع الجمع الذنوبات وبالتحريك واحد الاذناب وقد ذكر في الصرف
ان فعلا بسكون العين لا يجمع في غير الاجوف على افعال الا في افعال معدودة
كشكل واشكال وسمع واسماع وسجع واسجاع وفرخ وافراخ وقد قالوا
في فرخ انه محمول على طير فالعبارة بكسر الهمزة مصدر من اذنب وهو
الملايم للزجر اذ الممنوع عنه كسب الذنب لا الذنب نفسه الا ترى ان معنى نهي
عن الذنب ينهى عن الاتيان بها وعن القرب منها فعلم ان العبارة بالكسر
اصابت المحز وطبقت المفصل ومنها في فصل الراء المرتبط قول الناس
فلان مرتبط على البناء للفاعل خطاء والصحيح المرتبط بكذا على بناء المفعول بكذا صح
لان ارتبط متعد كرابط اتفقت عليه ائمة اللغة ومنها المرثية هي بالتخفيف
مصدر كمحمدة قال في الصحاح رثيت الميت من باب رمى ومرثية ايضا اذا
بكيته وعددت محاسنه وكذا اذا نظمت فيه شعرا انتهى فتشديد الناس
ياءها لحن محض وهذا المصدر يضاف تارة الى فاعلها فيقال مرثية فلان
مرثي بها الشاعر واخرى الى مفعولها فيقال مرثية فلان المعروف واما القصيدة فهي مرثي بها
ومنها الرفاهية هي بالتخفيف مصدر كطواعية يقال فلان في رفاهية من العيش
ورفاهية منه اي في سعة وخصب ولين والناس يلحنون فيها بتشديد الياء
ومنها الرق هو بالكسر مصدر بمعنى العبودية فقول الناس رقية خطاء فاحش
ومنها في فصل الزاء الزعيم هو بمعنى الكفيل قال سبحانه تعالى حكاية ولمن
جاء به حمل بعير وانا به زعيم اي كفيل وفي الحديث الزعيم غارم وبمعنى السيد
والرئيس كما ذكر في كتب اللغة فاستعمال الناس اياه بمعنى الزاعم من الزعم
الذي هو الحسبان مبني على الزعم الفاسد ومنها الزعامة هي بفتح الزاء
بمعنى الكفالة والسيادة فكسر بعض الناس زاءها غلط ومنها المزيد هو لفظ

لفظ اخترعه الناس واستعملوه فلان مزيد للمبلغ بمعنى الزائد في المبلغ
ولا اصل له في كلام العرب اصلا لانهم لم يستعملوا الافعال من زاد ولا حاجة
به لان زاد مشترك بين اللازم والمتعدي يقال زاد الشيء وزاده غيره
ومنها في فصل السين لفظ السبق هو مصدر سبق من باب ضرب والناس
يزيدون فيه تاء فيقولون السبقة زاعمين مصدر سبق فهو منهم لحن نعم
يمكن ان يقال يجوز ان يكون التاء للمرة كالضربة مثلا يكون سبقا واحدا
لكن من تتبع استعمالاتهم يعرف انهم لا يقصدون بها المرة ولا يخطر ببالهم
معنى المرة اصلا بل يستعملونها بمعنى المصدر فقط يقولون هو من قبيل سبقة
اللسان ولا معنى لاعتبار المرة هناك ومنها الحج السابق والاشتهار
الكاذبة والانعام العالية مما تركه اولى من ذكره لولا الشرطية السابقة
وشبهه عدم الالتفات الى ما يخرج من افواههم كانهم غير مؤاخذين به والا
فكيف يخفى على العاقل امثالها وبعضهم يستعمل السابقة بلا موصوف وهو
قريب من الصواب اذ يمكن جعلها الموصوف مؤنث كالحقوق مثلا ويمكن
ايضا جعل التاء للنقل لانهم جعلوها من عداد الاسماء لكن العرب لم يستعملوها
بالتاء ولا نقلوها من الوصفية الى الاسمية ومنها السحور هو بالفتح اسم
لما يتسحر به كالصبوح والغبوق اسمان لما يشرب بالصباح والعشي فضم
العوام صح السين كما يفعله البعض خطاء ومنها السكر يزيد فيه بعض الفا فيصير اسم
العلم وهو لفظ معرب معناه معروف ومنها السلس هو على وزن
كتف تقول شيء سلس اي سهل ورجل سلس اي لين منقاد وفلان سلس
البول اذا كان لا يمسكه فالسليس بزيادة الياء على ما هو المشهور غير سلس
بل هو لحن محض كالحجيل والخشين المارتين من قبل وكذلك قولهم فلان

سلس البول بفتح اللام وقد عرفت انه بكسر اللام ومنها التسلّى هو مصدر
من تسلّى على وزن تفعّل وكسر اللام للياء وقولهم تسلى بفتح اللام وَالتجلى
في التجلي بكسر اللام لحن محض ومنها لفظ مسليمة هي بكسر اللام تصغير مسلمة
واسم للكذاب المشهور فمن يقولها بفتح اللام ويدعي الصحة اكذب منه ومنها
السهل هو ضد الجبل والارض سهلة وقد شاع بين الناس ساحل يقولون
للموضع اذا مشي سواء كان قريبا من البحر اولا هو ساحل وهو خطاء اذا
الساحل هو شاطئ البحر والارض القريبة من البحر معدودة من الساحل ايضا
ومعنى المسحول لان الماء سحله اي نحته فهو مقلوب اذ معناه ذو ساحل من الماء
اذا ارتفع المد ثم جزر فجرف ما عليه ذكره في القاموس ومنها في فصل الشين
الشباهة هي لفظ تستعمل بين الناس لكن لا صحة لها والصحيح الشبه بفتحتين
فتقول بينهما شبه والجمع مشابه على غير قياس واذا استعمل الفعل تقول اشبه يشبه
شبها ولا يستعمل الثلاثي من الشبه كما لا يستعمل المصدر من اشبه ومنها
نقيب الاشراف يلحن فيه البعض بحذف الالف ومنها الشكل يلحنون فيه
البعض بزيادة الالف فيقولون شاكل واظن ان هذا الالف مسروق من
الاشراف ولو انهم نقلوا هذا الالف الى موضعه فاستراحوا من اللحنين
واراحوا ومنها في فصل الصاد المصرِف هو بكسر الراء وفتح الناس
راءها لحن لان ماضيه صرف من باب ضرب ومنها الصلاحية بتشديد الياء
اخترعها اصحابنا واستعملوها لكنها من الالفاظ المهملة كالرقبة المذكورة
والمصدر هو الصلاح والصلوح ومنها في فصل الظاء المظلمة هي بكسر اللام
على وزن المحمدة مصدر ظلم قال في الصحاح ظلمه يظلمه بالكسر ظلما ومظلمة بكسر اللام
انتهى والناس يفتحون لامها فيقولون مثلا ضرب اليتيم مظلمة بفتح اللام اي ظلم وهو

ايضا صح

وهو خطاء اذ هي بفتح اللام ما تطلبه من الظالم وهو اسم ما اخذ منك كالظلامة
على ان صاحب القاموس لم يذكر فيها الا الكسرة ومما يجب ان ينبه عليه ان
المصدر الحقيقي لظلم هو الظلم بفتح الظاء ذكره في القاموس ويفهم منه
ان الظلم بالضم فهو في الاصل اسم منه وان شاع استعماله موضع المصدر
ومنها الظلام هو كسحاب اول الليل او ذهاب النور فضم الظاء على ما شاع
من البعض من ظلمة الجهل ومنها في فصل العين المعجب شاع بين
الناس المعجب بكسر الجيم وهو خطاء قال في الصحاح اعجبه بنفسه ورايه
على ما لم يسم فاعله فهو معجب بفتح الجيم والاسم العجب ومنها المعدِن هو بكسر
الدال منبت الجواهر من ذهب ونحوه من عدن بالبلد يعدن بالكسر
اي قام ومنه جنات عدن اي جنات اقامة قال في الصحاح ومنه سمي المعدن
لان الناس يقيمون فيه الصيف والشتاء قال في مركز كل شيء معدنه
اقول الاقرب انهم نسبوا الاقامة اي القرار الى الجواهر لا الى الناس فقالوا
معدن الذهب اي مركزه وموضعه كما سبق آنفا من ان مركز كل شيء معدنه
وهو المتبادر من اضافة المعدن الى الذهب والفضة حيث يقولون
معدن الذهب والفضة ويقرب منه بما قلت قول صاحب القاموس بعد
ما قال لاقامة اهله فيه او لانبات الله اياه فيه ومنها المعضل هو مشكل
لفظا ومعنى من اعضل الامر اي اشتد واستغلق ففتح الضاد على ما يسمع من
الناس فتح لباب اللحن ومنها الاعطاف هي جمع عِطف بكسر العين
بمعنى جانب الشيء والجانبان العطفان ومنها قول البحتري لما مشين بذي الاراك
تشابهت اعطاف قضبان به وقدود في حلتي حبر وروض فالتقى وشيان وشي
اي وشي سرود والناس يحسبونها جمع العطف بفتح العين بمعنى الاشفاق فيقولون

لايبعد من الطاف مولانا واعطافه ان يفعل كذا ومنها لفظ العاف على
وزن المناب هذا اللفظ شايع بينهم يعافه من يسمعه يستعملونه بمعنى المعفو
ولا ادرى اهذا اللفظ اخترعوه ام ارادوا بناء الافعال من عفا نوقعوا
فيما وقعوا ومنها قولهم علانية هذا اللفظ شايع بينهم لكن الصحيح العلانية
ومنها قولهم فلان عامى بتخفيف الميم منسوب الى العامة يقال فلان
عامى اى واحد من العامة ومنها العمى بفتح الميم مصدر من عمى من باب صدى
وقد شاع بين العميان اسكان ميمه ومنها العيان هو بكسر العين مصدر
من عاين الشئ عيانا اى رآه بعينه والناس يستعملونه بفتح العين وهو خطاء
لان العيان بفتح العين مصدر من عان الماء والدمع اى سال ومنها لفظ العيش
هو بفتح العين الجوع وكسر العين على ما شاع خطاء لانه اذا كسر العين يلزم
التاء كعيشة راضية ومنها فى فصل الغين الغذاء هو بالذال المعجمة على وزن
كساء ما به نماء الجسم وقوامه هكذا فسره فى القاموس وقال فى الصحاح الغذاء
ما يتغذى به من طعام او شراب وقد شاع بين الناس بالدال المهملة اسما
لما يؤكل فقط ففيه غلطان واظنهم يغلطون من الغداء بالفتح والمد ضد
العشاء بمعنى طعام الغدو كما ان العشاء بالفتح والمد ايضا طعام العشاء
ومنها الغوط وهو واوى والمعنى معروف فالتغيط بالياء اشنع منه واظنهم
يغلطون من الغايط على ما هو دابهم من جعل الهمزة بعد الالف على ياء وقد
ومنها الغيبة هى بالكسر اسم من الاغتياب وهو ان يتكلم خلف انسان مستور
بكلام صادق ولو سمعه لغمه وان كان كذبا يسمى بهتانا وفتح غينها على ما شاع
بينهم فتح لباب الجهل اذ هو بفتح الغين مصدر بمعنى الغيبوبة ومنها فى فصل الفاء
الفراغة هى لحن استعملوه من غير نكير لاحد لكن الصحيح الفراغ بلا تاء قال فى

والصحيح عامى بتشديد الميم منسوب الى العامة صح

فى القاموس فرغ منه كمنع وسمع ونصر فروغا وفراغا وذكر فى الصحاح له هذين
المصدرين ولم يسمع الفراغة الا من اصحابنا ومنها الفعل هو بالفتح مصدر
فعل وقراء بعضهم واوحينا اليهم فعل الخيرات والفعل بالكسر الاسم لكن
اشتهر بين العامة كسر الفاء فى المصدر ايضا فهذا الكسر كسر لراس الكلمة وجرح
لها ومنها الافعى هو كاعمى حية خبيثة فكسر الناس عينها مع فتح اللام فى النسلى
غريب ومنها الفلاكة هى من الالفاظ التى اخترعوها يستعملونها فى ضيق
الحال كانهم اشتقوها من لفظ الفلك فقالوا المن به شدة به فلاكة وهو مفلوك
اى اصابه الفلك شدة ومنها التفويض يلحن فيه بعض الجهلة بتقديم
الواو مع قولهم بانه من فوض ومنها فى فصل القاف القوابل يستعملونها
فى جمع قابل وهى جمع قابلة لان فواعل فى الصفة جمع فاعلة الا الفوارس فى
جمع فارس على ما عرف فى موضعه اللهم الا ان يقال انها جمع لصفة موصوف
مؤنث مثل المادة القابلة لكنه بعيد خصوصا من مواقع استعمالاتهم يقولون
هو قابل وهؤلاء قوابل ومنها قابيل وكذا هابيل ايضا هما على وزن فاعيل
ابناء آدم صلوات الله عليهم والناس يلحنون فيهما بحذف الياء ومنها القرية
هى بسكون الراء معروفة والعوام يلحنون فيها بكسر الراء وتشديد الياء
ومنها القزاز هو كشداد بايع القز وهو الابريسم لكن شاع بين العوام
الغزاز بالغين المعجمة ومنها المقصد هو بكسر الصاد موضع القصد وفتح
الناس صاده خطاء اذ هو من باب ضرب واما المغسل وان كان من باب
ضرب ايضا الا انه جاء فيه الفتح ايضا كما حكاه اهل اللغة حيث قالوا المغسل
بفتح السين وكسرها مغسل الموتى ومنها القضاة هى على وزن فعاة جمع
مختص بالناقص كالغزاة والعصاة فتشديد بعض الناقصين ضادها خطاء

تفوض لو من فوض

وتخفيف الياء

كالقضاة والغزاة

ومنها التقاضي هو مصدر التفاعل من قضى واكثر العوام يفتحون لام التسلي وقد تم ومنها القولنج الخطاء فيه انهم يستعلونه في وجع الظهر وليس كذلك بل هو مرض معوي يعسر معه خروج الثفل والريح واما اللفظ فقد قال صاحب القاموس القولنج بكسر اللام اوهو مكسور اللام وتفتح القاف وتضم ومنها القنديل هو بكسر القاف معروف ووزنه فعليل لا فنعليل وفتح القاف لحن منهم ومنها في فصل الكاف الكراهية هي بالتخفيف من مصادر كره كسمعه فتشديد الياء على ما فعله البعض مما يكرهه السمع ويمجه الذوق ومنها في فصل اللام اللكنة هي بضم اللام عجمة في اللسان وعي يقال رجل الكن وقد لكن من باب طرب كما ذكر في اللغة وما زلت اسمع من بعض العوام تحريف هذه الكلمة وقلب اللام راء واري بعض الناس حيارى في امثال هذه الاغلاط تارة يصيبون ولا يدرون اصابتهم وتارة يخطئون ولا يدرون وليت شعري لم لا يرجعون الى اللغة فيما اشكل عليهم حتى يخرجوا من ظلمة الشك الى نور اليقين ومنها في فصل الميم المعدة يلحنون فيه بزيادة الياء فيقولون المعيدة ومنها في فصل النون المنبر هو بكسر الميم من الشهرة بحيث يجعله اهل اللغة من الموازين لكنه شاع بين العوام فتح ميمه وكذا ضم ميم المناكح عند البعض وهي مفتوحة الميم والنبر الرفع قال في القاموس نبر الشيء رفعه ومنه المنبر بكسر الميم ومنها النزول هو بضمتين وبالتسكين ايضا ما يهيأ للنزيل اي الضيف والعوام يزيدون فيه واوا وليس النزول الا مصدرا بمعنى الهبوط او الحلول نزل من العلو اي هبط ونزل بالمكان اي حل فيه ومنه المنزل ومنها النزلة هي كالزكام يقال به نزلة والجمع نزلات والحاذقون يعبرعنها بالنازلة ويجمعونها على النوازل

وقد صح

وهو خطاء اذ النازلة هي الشديدة من شدائد الدهر تنزل بالناس كما يفصح عنه كتب اللغة ومنها المنسوبات جمع منسوبة او منسوب من غير ذوي العقول لكن شاع بين الناس اطلاقها على الطائفة المنسوبين الى الاكابر يقال فلان من منسوبات فلان كانهم يقصدون بذلك الحاقهم بالبهائم و الجمادات ولا ادري له وجه صحة الا ان يتكلف ويقال هي بمعنى الطوائف المنسوبات وهي على هذا جمع الطائفة المنسوبة يقول هذه الطائفة منسوبة الى كذا وهولاء الطوائف منسوبات الى كذا لكن يبطله قولهم زيد من منسوبات عمرو اذ لا يصح ان يقال زيد من الطوائف المنسوبة الى فلان لانه يستلزم ان يكون زيد طائفة اذ واحدة الطوائف هي الطائفة بل الصحيح ان يقال زيد من الطائفة المنسوبة الى عمرو ومنها النقرس هو داء معروف و زيادة الياء على ما هو الشائع بين العوام خطاء لان النقريس الدليل الحاذق المجرب والطبيب الماهر النظار على ما ذكر في القاموس ولا يجوز زيادة الياء في الداء لكن داء الجهل ليس له دواء ومنها عرق النسا النسا بالفتح والقصر عرق وذكر في الصحاح نقلا عن الاصمعي انه قال لا تقل عرق النسا قال ابن السكيت هو عرق النسا وذكر في القاموس نقلا عن الزجاج انه قال لا تقل عرق النسا لان الشيء لا يضاف الى نفسه انتهى والعوام يقولون عرق النسا بالكسر والمد ولا يعرف له معنى اذ المعنى في بطن الشاعر ومنها النكات هي بكسر النون جمع النكتة واذا ضمت النون خففت الالف وكثير من الناس يضمون النون ويثبتون الالف تمت الرسالة بعون الله

مطلب

كلمة تارة اما مصدرية اما انتصابها فهو على الظرفية او على قياس ما في مرة في ضربته مرة و
كلمة حسب اذا كانت مجردة بحرف الجر فالسين متوحة وان فهي ساكنة وربما سكن في ضرورة
الشعر وكلمة ايضا نصب على المصدرية فانه من المفاعيل التي يجب حذف فعلها مثل سقيا
ورعيا اذ آض ايضا اي رجع رجوعا وكلمة لا بد البد الفراق ومنهم قولهم لا بد من كذا
كانه لا فراق منه وقيل لا عوض ولا بد وان يكون الواو في مثله اما عاطفة على المقدر اي لا بد
ان يصح وان يكون او لتاكيد اللصوق بين اسم لا وخبره وكلمة ابدا منصوب على الظرفية
لاستغراق المستقبل وكلمة الآن منصوب مبني على الفتح دائما والاصل آن على وزن فال
معناه حان ثم جعلوه اسما بزمان التكلم وعرف بالالف واللام تنبيها على تيقنه وتيقنه بزمان
التكلم فبني على ما كان عليه من الفتحة مصنفك لشرح مطالع وكلمة ذات مرة منصوب على
الظرفية ظرف زمان صفة لزمان محذوف تقديره زمانا ذات مرة واذا اضيف الى مذكر
يذكر مثل ذا يوم والى مؤنث يؤنث مثل ذات ليلة وكلمة سرمدا منصوب على الظرفية
ظرف زمان فضلا منصوب على المصدرية اي فضل فضلا كثيرا ما منصوب على الظرفية
لانه من صفة الاحيان اي احيانا كثيرة وما للتاكيد بمعنى الكثرة او منصوب على المصدرية
وهلم جرا منصوب على الحال عند البصريين اي يقال جرا وعلى المصدرية عند الكوفيين
معناه جرا جرا واصل هلم ها لم من اللم وهو الجمع والقرب وها للتنبيه حذف الالف
لكثرة الاستعمال لا جرم اسم عند البصريين بمعنى حقا واللام لازمة في جوابه وعند الكوفيين
فعل بمعنى كسب ولا للرد لا محالة من الحيلة في التخلص منه وقيل مصدر ميمي من حال
كذا يحول اليه وخبره محذوف اي لا محالة موجودة البتة منصوب على المصدرية اي
ابت هذا الامر البتة معناه ثبت وتحقق جميعا حال في اللفظ وتاكيد في المعنى كانه قيل
اهبطوا انتم اجمعون وكذا لا يستدعي اجتماعهم الهبوط في زمان واحد كقولك جاء
وجميعا نقل من ملا خان في تفسير البقرة وكلمة آنفا اي قريبا او هذه الساعة والانف
اول الشيء وهو بالمد والقصر والمد اشهر وقيل معنى آنفا الساعة من ائتناف الشيء
وهو ابتداؤه ومنه الاستيناف وحقيقته اول الوقت الذي يقرب من الحال المشارق
ليت شعري هو مصدر شعر ومعناه ليت علمي حاصلا بما سال عنه بهذا الاستفهام

يا وحيد الدهر يا شيخ الانام نبتغي فرق المقام والمقام بيان بيور يلوب مثاب اولنه

قوله الاول موضع قيام الشيء اعم من ان يكون قيامه فيه بنفسه او باقامة غيره ومن ان يكون ذلك
بطريق المكث فيه او بدونه والثاني موضع اقامة الغير اياه وموضع قيامه بنفسه قياما ممتدا فان كان
الفعل الناصب ثلاثيا فمقتضى المقام هو الاول وكذا ان كان رباعيا ولم يقصد بيان كون المقام موضع
قيام المضاف اليه باقامة غيره او موضع قيامه الممتد واما اذا قصد ذلك فمقتضاه الثاني كما اذا
قلت اقيمت تاء القسم مقام الواو تنبيها على انها خلف عن الباء التي هي الاصل من احرف القسم و
مقامات الكلام كلها وان كان منوطة بوضع الواضع لكن مقامها المنوط باصل الوضع لكونه
مقاما اصليا لها قد نزل منزلة موضع قيامها بانفسها وجعل مقامها المنوط بالاستعمال الطارئ
المخالف لاصل الوضع جاريا مجرى المقام الاضطراري لذوات الاختيار هذا اذا كان المقام ظرفا
واما اذا كان مصدرا ميميا والفعل الناصب باقي بحجة ضم الميم واما قوله تعالى وانبتها نباتا
حسنا محمول على انه مصدر من الرباعي وحذف منه الزائد وعلى انه مصدر للثلاثي مترتب على الفعل
المذكور والمعنى انبتها فنبت نباتا حسنا كما في قول من قال وعضة دهر يا ابن مروان لم يدع
من المال الا مسحتا او مجلف اي لم يدع فلم يبق الا ابو السعود عفي عنه

مطلب الفرق بين الرهط والنفر

قال صاحب الكشاف في تفسير سورة النمل الفرق بين الرهط والنفر ان الرهط من الثلثة الى العشرة
او من السبعة اليها والنفر من الثلثة الى التسعة منلا تلويح

مطلب ان صيغة الجموع حقيقة في الاثنين

وتفصيل الكلام على ما في الكشف انهم استدلوا على ان صيغ الجموع حقيقة في الاثنين بالسمع والعقل
واستعمال ارباب اللسان والحكم اما السمع فقوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين اريد بضمير الجمع داود وسليمان
عليهما السلام واما العقل فهو ان الجماعة حقيقة فيما فيه معنى الاجتماع وذلك موجود في الاثنين
كما هو موجود في الثلثة فيصح ان يتناوله اسم الجمع حقيقة واما استعمال ارباب اللسان فانهم يستعملون
صيغة الجمع في الاثنين كاستعمالهم اياها في الثلثة فان الاثنين يقولان نحن فعلنا كذا ونفعل كذا
فوجب ان يكون حقيقة في الموضعين واما الحكم فهو ان للمثنى حكم الجماعة في المواريث والوصايا
حتى كان للاثنين من الميراث ما للثلثة فصاعدا ولو اوصى لاقرباء فلان يتناول المثنى فصاعدا
الى هنا كلامه منلا للتلويح

من رسالة مولانا في بيان الهيكل بسم الله الرحمن الرحيم المحسوس ويقال له رسالة الروح

الحمد لله الذي خلق الانسان اطوارا نفسا وروحا وجسما • وجعل هيكل التركيب ١٢٨
العجيب على خزائن اسراره طلسما • والصلوة على الرسل هداة السبل خصوصا
نبينا على من هو اشرفهم اسما • واوفرهم قسما • وبعد اعلم ان الشخص الانساني
بظاهره الكثيف جسد ظلماني وناقص كامل امام ودائل وبباطنه اللطيف جسم
نوراني سار في الهيكل المحسوس سريان الماء في الورد والنار في الفحم كامل غير
قابل للتحول الحامل لصفات الكمال من العقل والفهم وهو المسمى الشريف لطيفة
ربانية كلت في وصفها اللسان ليس فيه من عرف ما اداه قال الامام الرازي
في التفسير الكبير انه تعالى لا يجوز ان يكون الانسان عبارة عن هذا الهيكل
المحسوس لان اجزاءه ابدا في النمو والذبول والزيادة والنقصان والاستكمال
والذوبان ولا شك ان الانسان من حيث هو امر باق من اول عمره الى آخره
الباقي غير الباقي فالمشار اليه عند كل احد بقوله انا وجب ان يكون مغايرا لهذا
الهيكل ثم اختلفوا بعد ذلك في ان الذي يشير اليه كل احد بقوله انا اي شيء هو
والاقوال فيها كثيرة الا ان اشدها تحصيلا وتخميصا انها اجسام جسمانية سارية
في هذا الهيكل سريان الماء في الورد والدهن في السمسم والنار في الفحم ثم ان المحققين
منهم قالوا ان الاجسام التي هي باقية من اول العمر الى آخره اجسام مخالفة بالماهية
والحقيقة للاجسام التي منها ائتلف هذا الهيكل وتلك الاجسام حية لذاتها
مدركة لذاتها نورانية لذاتها فاذا خالطت هذا البدن وصارت سارية
في هذا الهيكل سريان النار في الفحم صار هذا الهيكل مستنيرا بنور ذلك الروح
متحركا بحركته ثم ان هذا الهيكل ابدا في الذوبان والتحلل والتبدل الا ان تلك
الاجزاء باقية بحالها وانما لا يعرض لها التحلل لانها مخالفة بالحقيقة لهذه الاجسام
الفانية فاذا فسد هذا القالب انفصلت تلك الاجسام اللطيفة النورانية الى عالم
السموات والقدس والطهارة ان كانت من زمرة السعداء والى الجحيم وعالم الآفات
ان كانت من زمرة الاشقياء انتهى كلامه • واذا عرفت ما تلونا عليك فقد

وقفت

85

٨٥

وقفت على بطلان الاستدلال بتحلل البدن واجزائه على ان وراء هذا البدن
واجزائه امرا مجردا هو الانسان في الحقيقة وهو الذي يشير اليه كل احد بقوله
انا لما عرفت ان الثابت وراء حقيقة الانسان وراء هذا الهيكل المحسوس
ولا يلزم منه ان يكون مجردا لجواز ان يكون جسما لطيفا على الوجه الذي ذكره
الامام وعلى فساد ما قيل ان كون المشار اليه بانا جسما غير البدن واجزائه باطل
كما هو الظاهر فعلى هذا باطل باتفاق العقلاء فرية بلا مرية ودعوى البديهة فيه
غلط بالبديهة ولئن اراد بهما مطلق البدن واجزائه فلا مدخل لابطاله في المقام اذ ح
لا يتم التقريب لانه ذكره في تعليل ما قيل ان وراء هذا البدن واجزائه فلا يكون
النفس جسما اصلا واذا وقفت على حقيقة الروح الانساني فقد اطلعت على سر
المعراج الجسماني وانكشف لديك وجه قول عائشة رضي الله عنها فقد جسد محمد ليلة
المعراج ولكن عرج بروحه هكذا ذكر الحديث في الكشاف ومن غفل عن ذلك تعسف
في تاويله فابلاد والذي ما فقد جسده عن الروح بل كان مع روحه فكان المعراج للروح
والجسد جميعا انت حيوان بجسدك الكثيف مظهرك ظاهر عالم الحس اعني
مظهر الحس المسمى بعالم الملك وبجسمك اللطيف باطن عالم الحس اعني مظهر الخيال
المسمى بعالم الملكوت وانسان بجوهرك اللطيف عن كدورات عالم الكون والفساد
ومظهرك بعالم الملكوت اعني مظهر العقل المسمى بعالم الجبروت اما جسدك الكثيف
فهذا الهيكل المحسوس واما جسمك اللطيف فذلك الروح الذي يقبضه ملك الموت و
لا يفنى بما له اولا وليس له آخر يعنيه ويرى وانه ذو روح طيب خبيث ووصف صفة
الاجسام لصفة الاعراض وهذا غاية في البيان ولا غاية بعده عرفوا وقد اختلف
الناس في الروح اختلافا كثيرا صح ما قيل ما ذكرناه كما هو مذهب اهل السنة انه
جسم ثم قال وكل من يقول ان الروح يموت ويفنى فهو من الملحدة وكذلك من يقول بالتناسخ
الى هنا كلامه واذا انكشف لك حال الروح فقد وقفت على اسرار عالم البرزخ
واحوال القبر وما فيه من الالم واللذة الجسمانيين وانجلى عندك وجه كونه روضة
من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وكان عندك حل شبهات المنكرين له

على طريق التمام واعلم ان بين الجسم اللطيف المعبر عنه بالروح والجسد الكثيف المعبر عنه
بالبدن بخارا لطيفا هو علاقة بين الروح والبدن وهو الذي يعبر عنه الحكماء
بالروح الحيواني فما دام ذلك البخار باقيا على النحو الذي يصلح ان يكون علاقة بينهما
فالحيوة قائمة وعند انطفائه وخروجه عن الصلاحية لزوال الحيوة ويخرج الروح
عن البدن خروجا اضطراريا كذلك قد يخرج عنه خروجا اختياريا ويعود اليه بعد
شكله وهو الذي سماه الصوفية بالانسلاخ وذلك مع بقاء العلاقة بينه وبين البدن
لعدم انطفاء ذلك البخار اللطيف وعدم خروجه عن حد الصلاحية ومن ههنا ينكشف
سر قولهم موتوا قبل ان تموتوا قال بعض الحكماء اعلم ان للحشر عاما وخاصا واخص
فالعام هو خروج الاجساد من القبور الى المحشر يوم النشور والحشر الخاص هو خروج
الارواح الاخروية من قبور الاجساد الدنيوية بالسير والسلوك في الحيوة
الى عالم الروحانية لانهم ماتوا بالارادة عن صفات الحيوانية النفسانية قبل ان
يموتوا بالموت عن صورة الحيوانية والحشر الاخص هو الخروج من قبور الانانية
الروحانية الى الهوية الربانية وهو مقام الحبيب فيبقى مع الله بلا هوية بخصوص لي
مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب وهو جبرائيل ولا نبي مرسل وهو هويته
وهذا هو سر الوصف الذي اشير اليه في قوله حم فان الحاء والميم بالاشتراك
بين اسمي الرحمن ومحمد فافهم انتهى كلامه وكما ان الموت نوعان اضطراري
واختياري كذلك الولادة نوعان اضطراري بخلق الله تعالى ولا دخل فيه للكسب
واختياري وذلك ظاهر والاختياري يحصل بالكسب وهو الذي اشار اليه عيسى عم
لن يلج ملكوت السموات والارض من لم يولد مرتين ان استطعتم ان تنفذوا
من اقطار السموات والارض بالتجرد عن الهيئات الجسمانية والتعلقات
البدنية فانفذوا بالتخطي طولا في مسلك الارواح الملكوتية والنفوس الجبروتية
او تعلقوا الى الحضرة الالهية لا تنفذون الا بسلطان اي بحجة بينة هي التوحيد
والتجريد والتنزيه بالعلم والعمل والفناء في الله تعالى ∴

تمت الرسالة بعون الله الملك

والتنوير

والرحيم

سبحانه وتعالى

قال أهل الحق حقائق الأشياء ثابتة والعلم بها متحقق
خلافا للسوفسطائية وأسباب العلم للخلق ثلثة الحواس السليمة
والخبر الصادق والعقل فالحواس خمس السمع والبصر والشم والذوق
واللمس وبكل حاسة منها توقف على ما وضعت هي له والخبر الصادق
على نوعين أحدهما الخبر المتواتر وهو الخبر الثابت على ألسنة قوم لا يتصور
تواطؤهم على الكذب وهو موجب للعلم الضروري كالعلم بالملوك الخالية
في الأزمان الماضية والبلدان النائية والثاني خبر الرسول صلعم المؤيد
بالمعجزة وهو موجب للعلم الاستدلالي والعلم الثابت به بالضرورة
في اليقين والثبات وأما العقل فهو سبب للعلم أيضا وما ثبت منه
بالبديهة وهو ضروري كالعلم بأن كل الشيء أعظم من جزئه وما ثبت
بالاستدلال فهو كسبي والإلهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء
عند أهل الحق والعالم بجميع أجزائه محدث إذ هو أعيان وأعراض
فالأعيان ما له قيام بذاته فهو إما مركب وهو الجسم أو غير مركب وهو
الجزء الذي لا يتجزى والعرض ما لا يقوم بذاته ويحدث في الأجسام و
الجواهر كالألوان والأكوان والطعوم والروائح والمحدث للعالم
هو الله تعالى الواحد القديم الحي القادر العليم السميع البصير الشائي
المريد ليس بعرض ولا جسم ولا جوهر ولا مصور ولا محدود ولا معدود
ولا متبعض ولا متجز ولا متركب ولا متناه ولا يوصف بالماهية ولا
بالكيفية ولا يتمكن في مكان ولا يجري عليه زمان ولا يشبهه شيء ولا يخرج
عن علمه وقدرته شيء وله صفات أزلية قائمة بذاته وهي لا هو ولا غيره
وهي العلم والقدرة والحيوة والقوة والسمع والبصر والإرادة والمشيئة

والفعل والتخليق والترزيق والكلام فهو متكلم بكلام هو صفة له ازلية
ليس من جنس الحروف والاصوات وهي صفة منافية للسكوت والآفة
والله تعالى متكلم بها آمر ناه مخبر والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق وهو
مكتوب في مصاحفنا محفوظ في قلوبنا مقرو بالسنتنا مسموع باذاننا
غير حال فيها والتكوين صفة الله تعالى ازلية وهو تكوينه للعالم ولكل جزء
من اجزاء الوقت وجوده وهو غير المكون عندنا والارادة صفة الله تعالى
ازلية قائمة بذاته ورؤية الله تعالى جائزة في العقل واجبة بالنقل ورد الدليل
السمع بايجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في دار الآخرة فيرى لا في مكان ولا
على جهة من مقابلة واتصال شعاع او ثبوت مسافة بين الرائي وبين
الله تعالى والله خالق لافعال العباد من الكفر والايمان والطاعة و
العصيان وهي كلها بارادته ومشيته وحكمه وقضيته وتقديره وللعباد
افعال اختيارية يثابون بها ويعاقبون عليها والحسن منها برضاء الله
تعالى والقبيح ليس برضائه والاستطاعة مع الفعل وهي حقيقة القدرة التي
يكون بها الفعل ويقع هذا الاسم على سلامة الاسباب والآلات والجوارح
وصحة التكليف تعتمد هذه الاستطاعة ولا يكلف العبد بما ليس وسعه
وما يوجد من الالم في المضروب عقيب ضرب انسان والانكسار في الزجاج
عقيب كسر انسان وما اشبهه كل ذلك مخلوق الله تعالى لا صنع للعبد في
تخليقه والمقتول ميت باجله والموت مخلوق الله تعالى قائم بالميت و
الاجل واحد والحرام رزق كل يستوفي رزق نفسه حلالا كان او حراما
ولا يتصور ان لا يأكل انسان رزقه او يأكل غيره رزقه والله تعالى يضل من
يشاء ويهدي من يشاء وما هو الاصلح فليس ذلك بواجب على الله تعالى

للعبد

وعذاب

وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين وتنعيم اهل الطاعة
في القبر وسؤال منكر ونكير ثابت بالدلائل السمعية والبعث حق والكتاب
حق والسؤال حق والحوض حق والصراط حق والجنة والنار حق وهما
مخلوقتان الآن موجودتان باقيتان لا تفنيان ولا يفنى اهلهما والكبيرة
لا تخرج العبد المؤمن من الايمان ولا تدخله في الكفر والله لا يغفر ان يشرك
به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر ويجوز العقاب
على الصغيرة والعفو عن الكبيرة اذا لم تكن عن استحلال والاستحلال
كفر والشفاعة ثابتة للرسل والاخيار في حق اهل الكبائر واهل الكبائر
من المؤمنين لا يخلدون في النار والايمان هو التصديق بما جاء من
عند الله تعالى والاقرار به واما الاعمال فهي تتزايد في نفسها والايمان لا
يزيد ولا ينقص والايمان والاسلام واحد واذا وجد من العبد
التصديق والاقرار صح له ان يقول انا مؤمن حقا ولا ينبغي ان يقول
انا مؤمن ان شاء الله تعالى والسعيد قد يشقى والشقي قد يسعد و
من صفات الله تعالى التغير يكون على السعادة والشقاوة دون الاسعاد والاشقاء وهما
من فضل الله تعالى ولا تغير على الله تعالى ولا على صفاته وفي ارسال الرسل
حكمة وقد ارسل الله تعالى رسلا من البشر الى البشر مبشرين ومنذرين
ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من امور الدنيا والدين وايدهم
بالمعجزات الناقضات للعادة واول الانبياء آدم عليه السلام
وآخرهم محمد صلعم وروي بيان عددهم في بعض الاحاديث والاولى
ان لا يقتصر على عدد في التسمية قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك
ومنهم من لم نقصص عليك ولا يؤمن في ذكر العدد ان يدخل فيهم

من ليس منهم او يخرج منهم من هو فيهم وكلهم كانوا مخبرين مبلغين
عن الله تعالى صادقين ناصحين وافضل الانبياء محمد صلعم والملائكة
عباد الله تعالى العاملون بامره ولا يوصفون بذكورة ولا انوثة ولله
تعالى كتب انزلها على انبيائه وبيّن فيها امره ونهيه ووعده ووعيده
والمعراج لرسول الله صلعم في اليقظة بشخصه الى السماء ثم الى ما شاء الله
تعالى من العلى حق وكرامات الاولياء حق فيظهر الكرامة على طريق
نقض العادة للولي من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة وظهور
الطعام والشراب واللباس عند الحاجة والمشي على الماء وفي الهواء
وكلام الجمادات والعجماء واندفاع متوجه البلاء وكفاية المهم من الاعداء
وغير ذلك ويكون ذلك معجزة للرسول الذي ظهر هذه الكرامة لواحد
من امته لانه يظهر بها انه ولي ولن يكون وليا الا وان يكون محقا في
ديانته برسالة رسوله وافضل البشر بعد نبينا ابو بكر ثم عمر الفاروق
ثم عثمان ذو النورين ثم علي المرتضى رضوان الله تعالى عليهم اجمعين
وخلافتهم ثابتة على هذا الترتيب ايضا والخلافة ثلثون سنة ثم بعدها
ملك وامارة والمسلمون لا بد لهم من امام يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة
حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم واخذ صدقاتهم وقهر
المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع
المنازعة الواقعة بين العباد وقبول الشهادة القائمة على الحقوق و
تزويج الصغاير والصغار الذين لا اولياء لهم وقسمة الغنايم حتى
ينبغي ان يكون الامام ظاهرا لا مختفيا ولا منتظرا ويكون من قريش ولا
يجوز من غيرهم ولا يختص ببني هاشم واولاد علي ولا يشترط ان يكون

بعجما / حيز او لمرز وغيري / حيوانات

وديانته الا وانه

تم ح

معصوما

رباعی لعلی چلبی
اولسه نه عجب معتزلی روسیاه — کیم ایلیوب قادره هر لحظه نگاه
بر عاجزه حول و قوة اثبات ایلر — لا حول ولا قوة الا بالله

ويجوز الصلوة خلف كل بر وفاجر
البر هو الذي لا يكون له فسق
والفاجر هو الذي له فسق
والفاسق هو الذي يكون له فسق
شرح وعلانية

معصوما ولا ان يكون افضل من اهل زمانه ويشترط ان يكون من
اهل الولاية سائسا قادرا على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود الاسلام
وانصاف المظلوم من الظالم ولا ينعزل بالفسق والفجور ويصلى
خلف كل بر وفاجر ونكف عن ذكر الصحابة الا بخير ونشهد بالجنة للعشرة
الذين بشرهم النبي عم ونرى المسح على الخفين في السفر والحضر ولا نحرم
نبيذ التمر ولا يبلغ ولي درجة الانبياء عليهم السلم ولا يصل العبد حيث يسقط
عنه الامر والنهي والنصوص تحمل على ظواهرها والعدول عنها الى معان
يدعيها اهل الباطن الحاد وكفر ورد النصوص كفر واستحلال المعصية
والاستهانة بها كفر والاستهزاء على الشريعة كفر واليأس من الله كفر
والامن من الله كفر وتصديق الكاهن بما يخبر عن الغيب كفر وا
المعدوم ليس بشيء وفي دعاء الاحياء للاموات وصدقتهم عنهم
نفع لهم وما اخبر به النبي عم من اشراط الساعة من خروج الدجال
ودابة الارض ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى عم من السماء وطلوع الشمس
من مغربها فهو حق والمجتهد يخطي ويصيب ورسل البشر افضل
من رسل الملائكة ورسل الملائكة افضل من عامة البشر وعامة البشر
افضل من عامة الملائكة تم الكتاب بعون الله الملك الوهاب سنة
٩٧٦

رسالة في تحقيق التغليب لابن كمال

الحمد لوليه والصلوة على نبيه فهذه رسالة معمولة في تحقيق التغليب
ان التغليب في الكلام توسع شايع في لسان العرب مداره على جعل بعض
المفهومات تابعا للبعض داخلا تحت حكمه في التعبير عنهما بعبارة مخصوصة
للمغلب بحسب الوضع الشخصي او النوعي ولا عبرة في الوحدة والتعدد
لا في جانب الغالب ولا في جانب المغلوب قد يغلب الواحد على الواحد
كما في القمرين والعمرين وقد يغلب المتعدد على المتعدد كما في قوله تع
يوم نحشرهم وما يعبدون من دون الله على بعض الوجوه وقد
يغلب المتعدد على الواحد كما في قوله تعا وكانت من القانتين وقد
يغلب الواحد على المتعدد كما في قوله تعا وما ربك بغافل عما تعملون ولما
الاعتبار لنكتة الى تعيينه والاختصار نكتة مشتركة بين الاقسام كلها
فهو لا يكفي في تعيين واحد من الوجوه المذكورة بل لا بد فيه من مخصص
ومعين كالتذكير في القمر والخفة في العمر والتحقير فيما يعبدون والتعظيم
في وكانت من القانتين وما ربك بغافل وما تعملون الا ان التعظيم
في الاول للمغلب عليه وفي الثاني للمغلب وما يقيد الاخير خرج المشاكلة
فان فيها ايضا جعل بعض المفهومات تابعا للبعض داخلا تحت حكمه
في التعبير عنه بعبارة المتبوع الا انه يعبر فيها عن كل من المتشاكلين
بعبارة مستقلة فان قلت هلا يلزم ح الجمع بين الحقيقة والمجاز
في التغليب قلت تلك شبهة تختلج في البال قبل الوقوف على حقيقة
الحال قال الفاضل التفتازاني في اخر سورة النساء من شرح الكشاف
فشبهة الجمع بين الحقيقة والمجاز ارادة في باب التغليب اجمع وقد دفع
عن حل تلك الشبهة في شرح قول صاحب الكشاف قلنا المراد المنزل

كله

كله وانما عبر عنه بلفظ الماضي وان كان بعضه مترقبا تغليبا للموجود
على ما لم يوجد كما يغلب المتكلم على المخاطب والمخاطب على الغائب
في قال انا وانت فعلنا وزيد تفعلان ولانه اذا كان بعضه نازلا
وبعضه منتظر النزول جعل كله قد نزل وانتهى نزوله حيث قال
يعني ان الوجه في التعبير عن الماضي والآتي بلفظ الماضي اما تغليب
ما حصل له الوجود على ما لم يحصل واما جعل المترقب بمنزلة المتحقق
فالاول مجاز باعتبار تسمية الكل باسم الجزء والثاني استعارة باعتبار
تشبيه غير المتحقق بالمتحقق ويرد على الوجهين انه جمع بين الحقيقة
والمجاز ولا يتصور معنى مجازي يعم المعنى الحقيقي والمجازي ليكون من
عموم والجواب ان الجمع هو ان يراد باللفظ معناه الحقيقي والمجازي
على ان يكون كل منهما مرادا باللفظ فههنا اريد المعنى الذي بعض
اجزائه من افراد الحقيقة دون البعض الى هنا كلامه ومن ههنا
تبين ان من قال انه من المجاز لكون اللفظ مستعملا في غير ما وضع له
النوع تلتبس بينهما كتشابه ونحوه لم يصب في قوله كتشابه لما عرفت
ان اعتبار علاقة التشابه في طريق الاستعارة وهو غير طريق التغليب
فانه من قبيل المجاز المرسل فتامل اقول قد تبين مما ذكره ههنا انه
لم يصب فيما قاله في فصل حروف المعاني من التلويح وكثيرا ما يسمى
الجميع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف في البناء وعدم
الاستقلال والاول اوجه لان في الثاني يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
على الثاني مع انه شبهة وارد على كل منهما وحلها ايضا مشترك ثم ان
موجب ما ذكره من ان يكون الاول وجها دون الثاني لان الاطلاق

المذكور غير مخصوص لمن يجوز الجمع المذكور فافهم واعترض عليه بان هذا
الجمع يلزم على الوجه الاول ايضا لان المغلب معنى حقيقي للفظ والمغلب
عنه معنى مجازي فيلزم في صورة التغليب الجمع بين الحقيقة والمجاز
لا يقال الكل معنى مجازي اذ اللفظ لم يوضع له لانا نقول ح يلزم ان
لا يوجد الجمع في شيء من المواضع لجريان هذه العلة في كل صورة
الجمع **اقول** هذا الجواب ما ذكره الفاضل المذكور في بحث الجمع
بين الحقيقة والمجاز من التلويح بقوله لا يقال المعنى الحقيقي جزء من
مجموع المعنى المجازي فيجوز ذلك في جميع الصور باعتبار اطلاق اسم
البعض على الكل ودفعه بقوله لانا نقول هو مشروط بان يكون الكل
موجودا متحققا له اسم واحد لازما للجزء يعني انتقال الذهن من
الجزء اليه كالانسان المركب من الرقبة وغيرها والمجموع المركب من الانسان
والاسد ليس كذلك بل هو امر اعتباري محض ومن غفل عن هذا
قال في دفع ما ذكره ويمكن ان يجاب عنه بما اشار الفاضل الشريف
في حاشية الكشاف من ان الجمع في صورة التغليب انما يلزم اذا اريد
كل من المعنيين باللفظ وفي صورة التغليب اريد به معنى مجازي
واحد مركب من المعنى الحقيقي والمجازي ولم يستعمل اللفظ في كل واحد
منهما بل في المجموع مجازا ولا يلزم جريان ذلك في جميع المعاني الحقيقية
والمجازية لجواز ان لا يكون هناك ارتباط يجعلها معنى واحدا عرفا
يقصد اليه بارادة واحدة في استعمالات اللفظ **اقول** تقرير الجواب
على الوجه المذكور خارج عن قانون المناظرة لا وظيفة البيان لان
قوله ولا يلزم الخ جواب سؤال مقدر حاصله المنع ثم اقول الجواب الذي

ذكره

ذكره الفاضل التفتازاني في شرح الكشاف وارتضاه الفاضل
الشريف لا يقطع عرق الشبهة لانه يمشي في مثل القمرين وما يفيد ذلك
والقوم اذا اطلق على جماعة فيهم امراة واما في قولنا رايت احد عشر
رجلا اذا كان فيهم امراة فلا يمشي وكذا في نحو او لتعودن في ملتنا
لان العود ان اخرج عن معناه الحقيقي الى المعنى المجازي فلا تغليب
وان ابقي على معناه الحقيقي يلزم المحذور المذكور ولا مجال للتركيب
بينهما فتامل قال صاحب المفتاح وباب التغليب باب واسع
يجري في كل فن قال الله تعالى حكاية عن قوم شعيب لنخرجنك يا شعيب
والذين آمنوا معك من قريتنا او لتعودن في ملتنا بحكم التغليب
والا فما كان شعيب في ملتهم كافرا مثلهم فان الانبياء معصومون
ان يقع منهم صغيرة فيها نوع نفرة فما بال الكفر **اقول** فيه نظر لانه اراد
شعيبا لم يكن في ملتهم كافرا مثلهم في اعتقادهم ايضا فلا نم ذلك
وما ذكره بقوله فان الانبياء الخ لا يدل على ذلك انما دلالته على انه عم
لم يكن في ملتهم كافرا مثلهم في الواقع وان اريد انه عم لم يكن في ملتهم
في الواقع فمسلم لكنه لا يجدي نفعا اذ لا يلزم منه ان لا يكون في ملتهم
في اعتقادهم يكفي في صحة قولهم ذلك على انه يجوز ان يكون العود
بمعنى الصيرورة وهو كثير في كلام العرب كثيرة فاشية لا يكادون يستعملون
صار ولكن عاد ويقولون ما عدت اراه عاد لا يكلمني ما عاد لفلان
مال ثم ان شعيبا عم اجرى جوابه على وفق ما قالوا ان تركنا للمنازعة
فيما لا يجدي فقال ان عدنا في ملتكم فلا تغليب فيه ايضا كما زعمه الزمخشري
والسكاكي وقال الترمذي في شرح المفتاح ولينبغ قوله بعد اذ نجانا

منها دلالة على ما دل عليه ان عدنا في ملتكم بناء على النجاة منها انما
يكون بعد الدخول فيها على ما سبق اليه الوهم لان النجاة عن الشئ
انما يكون بعد الدخول فيه اقول ومن ههنا تبين انه لا اباء
في قوله اذ نجانا الله منها عن حمل عاد على معنى صار كما سبق الى بعض
الاوهام وانما التمسك بما قيل ان صار لا يتعدى بفي فليس بشئ
لان التعدية خاصية اللفظ فالاختلاف لا ينافي الاتحاد قال
الرضي ولا يتوهم ان في التعدية بين علمت وعرفت فرق من حيث
المعنى كما قاله بعضهم فان معنى علمت ان زيدا قايم وعرفت ان
زيدا قايم وعرفت ان زيدا قايم واحد الا ان عرفت لا ينصب جزئي
الاسمية كما ينصبهما علم لا لفرق معنوي بينهما بل هو موكول الى
اختيار العرب فانهم قد يخصون احد المتساويين في المعنى بحكم
لفظي دون الاخر ثم قوله فما بال الكفر لم يصب نحوه لان صغيرة
فيها نوع نفرة اشد امتناعا في حق الانبياء من سبق الكفر لان في الاول
دلالة على خساسة النفس بخلاف الثاني ولذلك اتفق الكل على امتناع
الاول دون الثاني قال صاحب الكشاف في آخر التحريم فان قلت
ما كان خيانتهما يعني خيانة امراة نوح عم او امراة لوط عم نفاقهما
وانطاطهما الكفر وتظاهرهما على الرسولين فامراة نوح عم قالت
لقوله انه مجنون وامراة لوط عم على ضيفانه ولا يجوز ان يراد بالخيانة
الفجور لانه سمج في الطباع نقيصة عند كل احد بخلاف الكفر فان الكفار
لا يستعجلونه بل يستحسنونه ويسمونه حقا انتهى وهذا صريح في ان الكفر

اهون من يقتضيه فيها نفرة الطباع نظرا الى منصب النبوة ومقام
الدعوة وان كان الكفر في حد نفسه اشد النقايص واغلظها وفيهم
وفي شرح الفاضل الشريف للمفتاح ومن انواعه ان يغلب الاكثر
من جنسه على الاقل فينسب الى الجميع ما هو منتسب الى الكثرة كما
في قصة شعيب عم اذا غلب اتباعه عليه في نسبة العود كما غلب
هو عليهم في الخطاب ففي قوله او لتعودن تغليبان اقول
فيه بحث وهو ان التغليب في الخطاب انما يلزم ان لو لم يكن ذلك
الخطاب في محضر من اتباعه اذ لو كان في محضر منهم يجوز ان يكون
الخطاب اليه عم والى سائر الحاضرين من اتباعه معا بلا تغليب
ولا دلالة في سياق الآية الكريمة على تعيين الحال ولذلك لم يلتفت
صاحب الكشاف وغيره الى التغليب في الخطاب والله اعلم بالصواب.
ومنها قوله تعا وكانت من القانتين اي كانت مريم من المطيعين
وكان موجب القياس القانتات لان صيغة الجمع بالواو والنون
انما هي للذكور خاصة بحكم الوضع فاطلاقها على الاناث تغليب
للذكور على الاناث ونكتة الاشعار بان طاعتها لم تقصر عن طاعة
الرجال حتى عدت من جملتهم وادخلت في التعبير عن الذكور فالتغليب
المذكور حكم النكتة لا العكس كما توهم عبارة السكاكي حيث قال
عدت الانثى من الذكور بحكم التغليب وقد تداركه الشارح الفاضل حيث
وجهها بقوله اي جعلت بمنزلتهم في التعبير بلفظ يختص به الذكور وضعا
فان قلت ما تقول في قول من قال من ابتدائية وكانت نظيرها عقاب
ما رون فلا تغليب في الآية لان مبناه على ان يكون تبعيضية قلت لا ارج

وجها لان فيه تنزيلا للكلام عن درجة بتضييع تلك النكتة اللطيفة
بل تقول فيه تفويت توجه مطابقة الكلام بمقتضى المقام فان المقام
توصيفها بجهات الفضل والمزية والكون من اعقاب بني من
الانبياء مما يستوى فيه الاقدام كما لا يخفى على ذوى الافهام ثم قال
السكاكى وقال الله تعالى واذ قلنا للملايكة اسجدوا لادم فسجدوا
الا ابليس عد ابليس من الملايكة بحكم التغليب عد الانثى من الذكور وهذا
على وفق ما ذكره الزمخشرى من ان الاستثناء متصل لانه كان جنيا واحدا
بين الالوف من الملايكة مغمورا فغلبوا عليه فى قوله فسجدوا ثم استثنى
استثناء واحدا منهم اقول لا حاجة الى التغليب فى تصحيح اتصال
الاستثناء فان مبناه على عموم الامر بالسجدة لابليس وذلك لا يلزم
ان يكون بتعميم عبارة الملايكة فان للعموم الذكور طريقا آخر وهو الدلالة
وذلك ان الاكابر اذا كانوا مامورين بالتذلل لاحد فكون الاصاغر
مامورين به بالطريق الاولى فالامر بالسجود وان كان بعبارة مخصوصة
بالملايكة لكنه بدلالته عام لابليس ايضا وبهذا التفصيل تبين ما فى
التعليل الذى وقع فى كلام الفاضل الشريف حيث قال فى شرح المفتاح
فان ابليس داخل فيما اريد بلفظ الملايكة ولذلك تناوله الامر بالسجود
وكان استثناؤه من قوله فسجدوا متصلا من القصور فافهم ولا تكن
من القاصرين ثم قال السكاكى ومن هذا الباب قوله تعالى بل انتم قوم تجهلون
بتاء الخطاب جانب انتم على جانب قوم اقول وقد نبهنا فيما سبق
على انه ليس من هذا الباب ثم قال وكذا وما ربك بغافل عما تعملون فيمن
قرا بتاء الخطاب اى انت يا محمد وجميع المكلفين وغيرهم اقول انما

انما قال فيمن قرا بتاء الخطاب اذ لا كشف لها فيمن قرا بالياء
لصحة الاخبار عن الغائبين بيعلمون من غير ارتكاب تغليب بخلاف
الاخبار عن المفرد الحاضر بتعلمون فانه لا يصح بدون التغليب ومن
وهم ان العبد المذكور لانه على قراءة الغيبة لا يحمل على تغليب غيره وهم اذ لم
فى كلامهم تغليب وان كان اكثر على المخاطب ولا تغليب احدهما على
المتكلم فقد وهم حيث زعم انه لولا عدم العهد بتغليب الغائب على المتكلم
لكان الكلام المذكور مظنة التغليب على المخاطب وقد عرفت انه ليس كذلك
لصحة الكلام بدون التغليب اقول زعم الزمخشرى ان قولنا انا وانت
فعلنا تغليب للمتكلم على المخاطب على ما صرح به فيما قلناه فيما سبق من كلا
ويرد عليه ان الضمير فى فعلنا موضوع للمتكلم مع الغير وقد استعمل فى معناه
الحقيقى فلا تغليب والجواب عنه بما ذكره الفاضل التفتازانى فى شرح الكشاف
وهو ان ذلك اذا لم يعبر عن غيره بطريق الخطاب والغيبة اما اذا عبر
عنه باحدهما فحقه ان يجرى على تلك الطريقة لا ان يجعل تابعا للمتكلم لا يشفى
لانه لا يتحقق مع التغليب ثبات العدول عن مقتضى الظاهر ولا يلزم التغليب
بل هو اقرب الى الالتفات من التغليب كما لا يخفى على من امعن النظر واجاز
والله ولى الرشاد ثم قال السكاكى ثم قال وكذا يذرؤكم فيه خطابا للاشاملا
للعقلاء والانعام وذلك بجميع التغليب فى لفظة كم فان فى فحوى الكاف دون
الهاء تغليب المخاطب على الغايب وفى مد الميم دون تغليب العقلاء على
ما لا يعقل اقول لقايل ان يمنع اقتضاء المقام شمول الخطاب فيه
للفريقين ويقول خص الخطاب بذوى العقول لعدم صلاحية الخطاب
فى غيرهم ثم ان تخصيص الخطاب بهم لا يستلزم الحكم المذكور بهم كما

كما ان تخصيص الخطاب في قوله تعالى لكم وانفسكم ثم يستلزم تخصيص الحكم المذكور
بهم بهم والسكوت عن بيان الحكم في الانعام لانفهامه بطريق الدلالة
وهذا من قبيل الايجاز والاختصار بلا حاجة الى التغليب كما لايخفى على ذوى
الاعتبار ثم قال ومنه قولهم ابوان للاب والام وقمران للشمس والقمر
وخافقان للمشرق والمغرب قال الشارح والخافق هو المغرب من خفق
النجم اذا غاب وقيل المشرق لانه تخفق منه الكواكب اى تلمع اقول
التغليب فيه غير ظاهر بل الظاهر من كلام الجوهري حيث قال والخافقان
افق المشرق والمغرب قال ابن السكيت لان الليل والنهار يخفقان فيه
خلافه قال الترمذي اعلم ان التغليب قد يكون لقوة ما يغلب وفضله
كما في ابوان وقد يكون لمجرد كونه مذكرا كما في قمران وقد يكون لعلة حروفه
بالنسبة الى المغلب عنه كما في عمران وقد يكون لكثرته كما تلى عليك فيما تقدم
من الآيات المذكورة يعني في قصة شعيب وقصة لوط عم وقصة آدم و
قال الازهري قال ابو عبيد فان قيل كيف بدء بعمر قبل ابو بكر وهو قبله وهو
افضل قلت العرب يفعل ذلك ويؤخر الاخر الافضل يقولون ربيعة ومضر
وسليم وعامر ويترك قليلا ولا كثيرا وعن قتادة انه سئل عن عتق امهات
الاولاد فقال العتق العمران فمن بينهما من الخلفاء امهات الاولاد ففي قول
قتادة العمران عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز يعني انه لم يكن سنن ابى
بكر وعمر رض خليفة اقول قد عرفت فيما سبق ان التغليب من قبيل
المجاز والتجوز في نحو العمرين والقمرين بحسب الصيغة لا بحسب المادة فان
صيغة التثنية موضوعة بالوضع النوعي للمفردين من جنس مادته باطلاقه
على فردين احدهما من جنس مادته والآخر لا من جنس يكون مجازا بطريق

تغلب ما هو من جنس مادته على غيره ولا يجوز في مفرده كما توهمه الفاضل
الشريف حيث قال في شرح المفتاح تبعا للرضي وفيها تغليب احد المتناسبين
على الآخر بان يطلق اسمه على الآخر ويثنى بهذا الاعتبار قصدا اليهما ثم
المعتبر هو الاسم الاخف الا ان يكون الاثقل مذكرا كالعمرين ثم انه لم يصب
في عبارة الاثقل فان احد الاسمين اذا كان اخف يكون الآخر خفيفا لا ثقيلا
فاين الاثقل فكان حقه ان يقول الا ان يكون الآخر مذكرا ثم قال فان قلت
مجرد اطلاق الاسم على الآخر لا يكفي في التثنية كما في المشترك بل لا بد من الاشتراك
في معنى ليصيرا من جنس واحد قلت هو فيه فقد جوز بعضهم ان يقال قرآن للطهر
والحيض وعينان للجارية والباصرة لايخفى ما في هذا الجواب على ذوى الالباب
فان المسئلة المختلف فيها لا تتضح ان يكون معنى لا مر متفق عليه ثم قال وايضا
جاز ان يجعل الآخر مسمى باسمه ادعاء ثم يؤول الاسم بمعنى المسمى به ليحصل مفهوم
تناولهما فيثنى باعتباره كما قيل في العلم فيكون الابوين المسميين بالاب
ولا يخفى ما فيه ايضا من التعسف وقد رده بعضهم على ما عرف به
في الحاشية بقوله والاولى ان يقال الاعلام لكثرة استعمالها وكون الخفة
مطلوبة فيها يكفي في تثنيتها وجمعها مجرد الاشتراك في الاسم بخلاف الاسماء
الاجناس فتامل والحمد لله على الاتمام
عام ٩٢٩

الحمد لله الذي نزل القرآن كلاما مؤلفا منظما على من ارسله الى الثقلين مشرفا
ومعظما نبينا محمد صلعم وعلى آله واصحابه بعد ومن تنفق وتكلم وبعد
فهذه رسالة معمولة في تقرير ان القرآن كلام القديم وتحرير ما دل عليه من البناء
وتفسير ما يتعلق بهذا المطلب الجليل من الآيات فنقول وبالله التوفيق

يعني ان يراد بالاب الاب والمسمى
بزيد ثم يثنى ويجمع منه

لا شبهة في انه معجز الآن اعجازه لا يقتضي ان يكون كلام الله تعالى لما قررناه
في بعض تاليفاتنا من ان دلالة المعجزة على نبوة من ظهرت على يديه باعتبار
انها تصديق فعلي من الله تعالى في دعواه وفي تحقيق ذلك التصديق
يكفي ظهور امر على يديه عند دعواه النبوة وتحدي المنكرين على وجه يعجزهم
عن معارضته باتيان مثله ولا يلزم ان يكون ذلك الامر خارق العادة
ولا بان يكون بحيث لا يقدر عليه غير الله تعالى من الملك والجن بل من البشر
ايضا فانه يجوز ان يكون مقدورا لهم ومع ذلك يوجد الاعجاز بالصرفة
نعم باعجازه يثبت الشرع وبالشرع يثبت كلام الله تعالى وبهذا صرح الفاضل
التفتازاني فيما نقل عنه عند قوله تعالى في شرح الكشاف فاثبات القرآن لما كان
بالشرع بهذه العبارة فان قيل ثبوت الشرع يتوقف على الكلام فاثباته به دور
قلنا لا بل دلالة المعجزة سواء كان من الله تعالى كلام او لم يكن ذكره امام
الحرمين في الارشاد وغيره من الائمة في كتبهم انتهى لقد اصاب في الجواب الا
انه اخطا في التصريح بخلافه في التلويح حيث قال ثبوت الشرع موقوف
على علمه وقدرته وكلامه تعالى وقال الفاضل الشريف في شرح المواقف
فان قيل صدق رسول الله عم متوقف على كلامه تعالى فاثبات هذا الكلام
لله تعالى به دور قلنا لا نم ان تصديقه له كلام بل هو اظهار المعجزة على
وفق دعواه فانه يدل على صدقه ثبت الكلام بان يكون المعجزة من جنسه
كالقرآن الذي يعلم اولا انه معجزة خارجة عن قدرة البشر ثم يعلم به صدق
الدعوى ام لم يثبت كما اذا كانت المعجزة شيئا آخر وقال في الحاشية المنقولة
عنه قوله ثم يعلم به اشارة الى ان دلالته على الصدق ليست باعتبار انه كلام
ولقد اصاب في اصل الجواب وان لم يصب في تقريره حيث اتى بتقدير الحاجة

اليه

اليه وهو في معرض الخلاف وهو العلم بكون القرآن معجزة خارجة عن
فوق البشر والعجب انه مع اعترافه بصحة ذلك الجواب الصواب كيف قال
فيما علقه على الكشاف ان ما ذكره صاحب الفاضل التفتازاني من ان اثبات
القرآن بالشرع ليس بشيء لان القرآن معجزة اجماعا والشرع انما يثبت
بالمعجزة فلا يتصور اثباته به زيادة التفصيل في هذا المقام في الحواشي التي
علقناها على الكشاف ثم ان الحق ان القرآن معجز للثقلين اي الانس والجن
لا يقدرون على الاتيان بمثله على ما نطق به قوله تعالى قل لئن اجتمعت
الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم
لبعض ظهيرا واما انه معجز بالنسبة الى الملك ايضا فقد خفي على الامام
البيضاوي حيث قال في تفسير الآية المذكورة ولعله لم يذكر الملائكة
لان اتيانهم بمثله لا يخرجه عن كونه معجزة والحق انه معجز على الاطلاق
غير مقدور على الملائكة ايضا على ما دل عليه قوله تعالى ولو كان من عند
غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فانه صريح في عجز غيره تعالى عن اتيان
كلام على هذا النظام ولا تراد على تصحيح المراد ولعله لم يذكر الملائكة
مع الثقلين لان الفعل المذكور لا يليق بشانهم ولا يجوز ان ينسب اليهم
لانهم معصومون لا يفعلون الا ما يؤمرون وانما زاد قوله ولو كان
بعضهم لبعض ظهيرا لان الاجتماع على امر قد يوجد بدون مظاهرة
بعضهم لبعض كاجماع المجتهدين على حكم شرعي ومن الآيات البينات
الناطقة بالصواب في هذا الباب قوله تعالى وما تنزلت به اي بالقرآن
الشياطين كما يقول كفار قريش انك كاهن والكاهن يلقي عليه
الشياطين بل هو تنزيل رب العالمين فانه صريح بصيغة التكلف

لان توسطهم في ذلك على تقدير وقوعه انما يكون بطريق استراق السمع
ففيه نوع تمهيد لما نشاء وما ينبغي لهم اي وما يستهل للشياطين ان
تنزلوا به لانه مشروط بصفاء الذات وقبول فيضان والانتقاش
بصور الملائكة ونفوسهم خبيثة ظلمانية لا يقبل ذلك والقرآن مشتمل
على لطايف ومغيبات لا يمكن بلغها الا من الملائكة المطهرة الكرام البررة
نفى اولاً وقوع نزول القرآن بواسطة الشيطان ثم نفى لياقته لذلك الامر
الخطير ثم الاستطاعة والامكان فقال وما يستطيعون اى الشياطين
ذلك الامر انهم على السمع لمعزولون السياق لبيان عدم استطاعتهم
والمعزل تنحية الشيء عن الموضع الى خلافه يعني انهم قد نحوا برجم الكواكب
عن الامكنة التي كانوا يستمعون فيها من الملائكة هذا هو الوجه لا ما ذكره
الامام البيضاوي ره من ان ذلك مشروط بمشاركة في صفاء الذات
لانه منقوض بوقوع الاستراق منهم قبل بعثة نبينا عم ثم انه لم يصب ايضاً
في تفسيره قوله تعالى وما ينبغي لهم بقوله وما يصح اذ ح يلزم ان يكون قوله
وما يستطيعون اعادة بلا فائدة والاصل في الكلام التاسيس فلا ينصرف
عنه الى التاكيد الا عند عدم الاحتمال له واعلم ان القرآن كلام الله تعالى
وصفته والله تعالى بجميع صفاته قديم تكلم به لا عن صمت متقدم ولا سكوت
متوهم كلام ازلي كساير صفاته من علمه وقدرته وارادته حكم به وسماه
بالتورية والانجيل والزبور والتنزيل من غير حروف ولا اصوات ولا نغمة
واللغات من غير تشبيه ولا تكليف فكلامه تعالى من لهاة ولا لسان كما
ان سمعه بغير صمخة ولا آذان وكما ان بصره بغير حدقة ولا اجفان وكما
ان ارادته بغير قلب ولا جنان وكما ان علمه من غير اضطرار ولا نظر في

في

فكر تامل وكما ان حيوته من غير بخار في تجويف قلب حدث من امتزاج
الاركان وكما ان ذاته لا يقبل الزيادة والنقصان ثم انه تعالى كلم
جبرائيل عم من وراء الحجاب صوتا وحرفا فاسمعه بذلك الصوت
والحروف فحفظه جبرائيل عم ووعاه ونقل به الى النبي عم وتلاه عليه
وهو هذا الكلام اللفظي المقرأ بالالسن المنقول الينا بالتواتر
تا در دل بود كه نزل به الروح الامين على قلبك از صورت حرف
صوت منزه بود چون بتشخص القاء روح القدس در مظاهر الفاظ
مظاهر سمع پاك مصطفى عم مى رسيد لباس حرف وصوت پوشيد
معاني خود كند انما تنزل ضرورت بالضرورت او را از تمثل بارى تعالى
متكلم چندان او را منزه تو ان هست بيك كلام ناظم اشباء را تمنا ست
گاهى بيك نظام بعد غيبت ز خطاب در نظر صورت وحرف است
اختلاف صور آب نه در ذات خود بلكه از ظرف است بيت
عروس حضرت قرآن نقاب آنگه براندازد • كه دار الملك ايمان را مجرد
بيند از غوغا • عجب نبود كه از قرآن نصيب نيست جز حرفى •
كه از خورشيد جز • گرمى نه بيند چشم نابينا • القرآن من حيث
انه كلام لا ينسب الى غيره تعالى اى لا يجوز نسبته الى اليه لانه صفة
من صفات الله تعالى ومن جهة انه قول ينسب الى غيره تعالى على ما وقع
في قوله تعالى انه لقول رسول كريم وذلك لان الكلام حقيقة في المعنى
النفسي ومجاز في اللفظ الدال عليه والقول على عكس هذا مجاز في المعنى
النفسي وحقيقة في اللفظ الدال عليه وقد افصح عن هذا من قال ان الكلام
لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا اى جعل ما وصل الينا

على اللفظ نحو

من اللسان دليلا على ما حصل في الجنان وترجمانا عليه بالملائم والفؤاد
ومجازا ان عبر ذلك الواصل وهذا الحاصل بهذا التفصيل تبين في
قول المشايخ القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق حيث عقبوا القرآن بكلام
الله تعالى ثم نفوا عنه المخلوقية فانهم لو قالوا انه غير مخلوق غير متبادر
الى الفهم ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم كما ذهب اليه الحنابلة
جهلا وعنادا لان القرآن شايع الاستعمال في اللفظ وكلام الله تعالى
بالعكس وايضا فيه تمهيد لقوله غير مخلوق بناء على ان كلام الله تعالى
صفة وصفته لا يكون حادثة واقام غير المخلوق مقام غير الحادث
لا يسعهما على اتحادهما كما سبق الى بعض الاوهام لان القصد اليه
بمعزل عن المقام بل لا كالاستلزام بينهما عند المتكلمين القائلين بحدوث
العالم وتنصيصا على محل الخلاف بين الفريقين بالعبارة المشهورة
فيما بينهم ولذا ترجم المسئلة بمسئلة خلق القرآن واما القصد الى جري
الكلام على وفق الحديث حيث قال عم القرآن كلام الله تعالى غير
مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم فمبناه على صحة
الحديث فقد رده الصغاني وعده من الموضوعات ولنا في هذا
المقام كلام مشبع اوردناه في الحواشي التي علقناها على الكشاف
والحواشي الشريفية

تمت الرسالة

سنه ٩٢٩

١٤٠

الشعراء على اربع طبقات الجاهليون كامرء القيس وزهير
والمخضرمون الذين ادركوا الجاهلية والاسلام كحسان ولبيد و
المتقدمون من اهل الاسلام كالفرزدق وجرير وذي الرمة وهؤلاء
كلهم يستشهد بكلامهم في اللغة والمحدثون من اهل الاسلام الذين
نشأوا بعد الصدر الاول كابي تمام والبحتري وابي الطيب لا يستشهد
بكلامهم الا بان يجعل ما يقوله بمنزلة ما يرويه ولذا قال لكنه من علماء
العربية فلا يبعد ان يجعل ما يقوله بمنزلة ما يرويه وانما قال لا يبعد
اشارة الى الضعف المذكور وقد قيل ان قبول الرواية مبني على الضبط
والوثوق واعتبار القول والاستشهاد مبني على معرفة الاوضاع اللغوية
والاحاطة بقوانينها ومن البين ان اتقان الرواية لا يستلزم اتقان
الدراية والحق ان القول لا يستبعد الرواية فان القائل حال التأليف
متوزع الخاطر مشغول بطلب المعاني وبعد تحصيلها ملتفت الى كيفية التأدية
بينهما فكثيرا ما يعرض له السهو والنسيان واين هذا من مجرد النقل المعروف
المصروف فيه الهمة الى تصحيح الوضع فقط

حاشية قاضي البيضاوي
لمولانا خسرو

بسم الله الرحمن الرحيم صدق الرسالة تعليقة تحقيق المعجزة لابن كمال

الحمد لله الثابت وجوده بالبينات الباهرة والصلوة على محمد المثبت
صدق دعوته الباهرة وبعد فهذه رسالة معمولة في تحقيق المعجزة
وبيان وجه دلالتها على صدق من يدعي النبوة فنقول بعناية التوفيق
الكلام مع وضع في بيان اصل لفظها وفي بيان ركنها وفي بيان شرائطها وفي بيان
وجه دلالتها على الصدق اما الاول فالمعجزة ماخوذة من العجز عن الضعف
المقابل للقوة قال الازهري في التهذيب معنى الاعجاز الفوت والسبق يقال
اعجزني فلان اي فاتني قال ابو الليث اعجزني فلان اذا عجزت عن طلبه و
ادراكه انتهى كلامه فالاعجاز وصف المتحدي اسند الى ما تحدى به مجازا لانه
سببه والشيء الى سببه ثم جعل اسما للامر المعهود والتاء فيه للمبالغة او
للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في الحقيقة وقيل للمبالغة كما في علامة ولا
استعارة فيه كما توهمه الفاضل التفتازاني حيث قال في شرحه للمقاصد المعجزة
ماخوذة من العجز المقابل للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز استعير
للاظهار ولا يخفى تجوز اخر كما زعم امام الحرمين وبينه بقوله هي استعمال
المعجزة عدم القدرة التسمية المنفي معه ظاهرا وانه خفي على الفاضل المذكور حيث
قال لنا انا ان نستدل بمعارضة المعجزة على ما دل عليه سياق كلامه واما الثاني
فهو ان يكون ظاهرا على وفق دعوى من تحدى به حتى يكون تصديقا فعليا في
نازلا منزلة التصديق القولي فلو قال معجزتي ان ينطق هذا الضب فقال انه كا
لم يعلم به صدقه بل ازداد انكار المنكرين وقوي اعتقادهم بكذبه والفاضل
التفتازاني لعدم فرقه بين الشرطين خلط الكلام في احدهما بالكلام في الاخر
حيث قال في شرحه للمقاصد ومن قيد الموافقة للدعوى ولا بد منه احترازا عما اذا

قال معجزتي ينطق هذا الجماد فنطق بانه مفتر كذاب بدية تبعه من نبع الجماد
ومنه ان يكون ظاهرا على يده والمراد منه ظهوره على يدي ان يكون لكنه والاولية
من عليه قبل طلوع الشمس على وجه المعتاد فخارج بهذا القيد فلا حاجة للاحتراز
عنه الى قيد الخارق كما زعم الشريف الفاضل على ما تقدم بيانه قال صاحب المواقف
وشرط فيه ان يكون الامر المعجز لا يكون مقدورا للنبي عليه السلام لان قدرته
مع عدم قدرة غيره عادة معجزة ولا خفاء انه حمل المقدورية على المقدورية
كسبا لا خلقا لما قرره من ان كونه من الله ثم فلما صح تحقق التصديق الفعلي
منه تعالى لا يخفى الشريف الفاضل لم يحتج الى حمل المقدورية المذكورة على
المقدورية خلقا حيث قال في شرحه اذ لو كان مقدورا كصعوده الى الهواء
ومشيه على الماء لم يكن نازلا منزلة التصديق منه تعالى ثم اذ لا يطابق
الشرح المشروح ثم انه لم يحتج في رد ان الصعود والمشي المذكور مقدوران
للصاعد والماشي خلقا ويمكن ان يقول لعل مرادها عبارة الشرط المذكور من المعتزلة
القائلين بان افعال العباد مخلوقة لهم وانا شرط عنها لمنع الدلالة على
صدق مدعي النبوة لا لمنعها لمنع الاعجاز فالزيادة الذي قصدها صاحب المواقف
مردود والتعليل الذي ذكره الفاضل منطبق على المعلل مع ذلك لم ينصب
فيه لا ذكره في صدر الشرح لا الصحيح للمصنف فاما الثالث فمنها ان لا يكون متقدما على
الدعوى لان التصديق قبل الدعوى لا يعقل والمراد التقدم في الظهور حتى لو
ظهر عقيب الدعوى حصل الدلالة على الصدق وان احتمل ان يكون ظهر قبل
الدعوى فان هذا الاحتمال لا يضر ما لم يعلم تحققه فان قال هذا تصديق
بكذا كما قد تعلمنا ظهوره والمرئي ايدينا من خلقنا الى فيه فانظر
كما قال كان معجزا وانه جاز نطقه فيه قبل التحدي وصاحب المواقف زعم ان الشرط

القطع بعدم الخلق قبل الدعوى فقال ان المعجزة في المثال المذكور اخبار عن
الغيب لجريدة (؟) الصالح لان يكون معجزا الاخبار عن الغيب من الثقلين وانما
الغيب ههنا لاهل الحق فالاخبار عنه لا يصلح معجزا لاحتمال ان يكون باعلام الجن
فوات الاحتمال المذكور جاء في الاخبار ايضا وهذا ما ذكره بقوله واحتمال
ان العلم بالغيب حاصل فيما التحدي بناء على جواز اظهار المعجزة على يد الكاذب
ويستنبط الآن لم يصب فيه عمدة انه بناء على ما ذكر لان تحقق المعجزة في المثال
المذكور اول المسألة فان من شرط القطع بعدم الخلق قبل الدعوى بلا زمان
يقول لا يتحقق المعجزة في الصورة المذكورة وبما قررناه تبين انه وهم انسان ما
ذكره من الاحتمال بما اشرنا اليه آنفا لا بما سبق الى وهم الشريف الفاضل حيث قال
في شرحه فيكون متقدما على الدعوى مع كونه بمعزل من توقف الايراد على تحقق الاعجاز
فيها فتدبر والله الهادي الى سبيل الرشاد وقال صاحب المواقف فان قيل ما تقول
في كلام عيسى في المهد وتساقط الرطب الجني عليه من النخلة اليابسة واراد الاستشهاد
عن ذلك الخارق في حال الاستكشاف عن حقيقة الحال فيها على نوع طيلة الاشتراط (؟)
المذكور ولهذا اتى باداة التفريع في صدر كلامه لا اعتراض الابطال كما سبق
الى وهم الشريف الفاضل حيث قال في شرحه ما ذكر نوع من امتناع تقدم المعجزة
على الدعوى يفضي الى ابطال الكثير من المعجزات المنقولة عن الانبياء واليه الاشارة
بقوله فانه يقول ان يبقى ههنا شيء وهو ان تساقط الرطب الجني من النخلة اليابسة
على مريم عليها نطق به نص القرآن لا على عيسى ثم قال في جوابه ما ذكر قلنا تلك
الخوارق كرامات وظهورها على الاولياء جائز والانبياء قبل نبوتهم
لا يقصرون عن درجة الاولياء ولا يخفى بعده مع انه لم يتكلم بعد هذه الكلمة بمدة
لا الى اوان ولم تطل الدعوى بعد ان تكلم بها الآن بكمال فيه شرائطها وانما

الحكم بأنه

قوله وجعلني نبيا فهو كقوله النبي عليه السلام كنت نبيا وآدم بين الماء والطين يعني
في التعبير عن المستقبل والاهلية بالفعل نحو القول المحكي عن عيسى بانه تعالى
جعلني اهلا مستعدا للنبوة وانا في المهد نحو قول نبينا عم كنت مستعدا للنبوة
قبل خلق آدم عم وهذا الاستعداد كان لروحه الشريف المخلوق قبل بدنه اللطيف
هذا هو الوجه لا ما ذكره الفاضل بقوله انه تعبير عن المحقق سيتحقق بلفظ
الماضي فانه وهم لا ينبغي ان يذهب اليه لانه بمعزل عن المقصود من الكلام
المناسب للمقام على ذلك لا يخفى، بقي ههنا شيء وهو ان عيسى عم تكلم بعد الكلمة
المذكورة بكلمات على ما نطق به نص القرآن حيث قال الله تعالى حكاية عنه قال
اني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبيا وجعلني مباركا اينما كنت واوصاني بالصلوة
والزكوة ما دمت حيا وبرا بوالدتي ولم يجعلني جبارا شقيا والسلام علي يوم
ولدت ويوم اموت ويوم ابعث حيا فلا وجه لقول صاحب المواقف مع انه لم يتكلم
بعد هذه الكلمة بمدة تنقطع الى اوان التكلم اللهم الا ان يكون مراده من الكلمة مجموع
تلك الخطبة واما المتأخر عنها اي تأخر ظهور المعجزة عن الدعوى فان كان بزمان يسير
يعتاد مثله فجائز بلا خلاف فيه ومع وجه دلالته وان كان بزمان كثير مثل ان يقول
معجزتي ان يكون كذا بعد شهر فكان فجائز ايضا بلا خلاف فيه دون وجه دلالته
فانهم اختلفوا في قبيل اخباره عن الغيب قبل وقوعه فيكون اصل المعجزة كان (؟)
ظهورها متأخرا وقيل كونه اصل المعجزة ايضا متأخرا عن اهل الوجه في تحرير الكلام
في هذا المقام واما على اعتبار صدور المعجزة وظهوره كما وقع في المواقف فنحو
عليه ان بعضها فرضنا تأخر صدوره بزمان كثير عن الدعوى لا يبقى مساغ لان يقال
هو اخباره عن الغيب فيكون المعجزة مقارنا ومنه ان يكون فعلا لله تعالى انما يقوم
مقامه من المنع وهذا لان التصديق من الله تعالى لا يحصل بما ليس من قبله قال

في انجاز الكاذب فان قيل شرط المعجزة يجب أن يكون خاصا بالمعجزة غير عام لها ولغيرها
واذا كانت جميع الافعال من فعل الله تعالى سواء كانت معجزة او لم تكن فلا يصلح العذر
ذلك من شرائط المعجزة قلنا عموم الوصف لا يخرجه عن أن يكون شرطا في غيره اذا كان
الغير مشتركا معه وانما يمتنع اعتبار عموم الفعل شرطا في المعجزة قلنا عموم الوصف
اذ لو كان شرطا بمعنى كونه مميزا من غيرها وهو وليس كذلك بل ذلك شرط بمعنى توقف
المعجزة عليه وتميزها عن غيرها بجملة ما ذكرناه من الشروط وكما بيان وجه دلالتها
على صدق من يدعي النبوة اعني دلالة المعجزة وهي الخارق المقرون بالشرائط المذكورة
فنقول انها عادية تجري عادة الله تعالى بخلق العلم بالصدق عقيب ظهورها فاذا
اظهار المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا فمعلوم انتفاؤه عادة كسائر
العاديات وهذا البيان صحيح فان عدم كون دلالتها عقلية بجواز العقل
ظهورها على يد الكاذب ولو وقع تخلف الصدق عنها في الكاذب كما توهم الشريف الفاضل
حيث قال في شرحه للمواقف فلا يكون دلالة عقلية لتخلف الصدق منه في الكاذب وفيه
الفرق بين المعنيين وعدم استلزام الاول للثاني واضح وأما قلنا اعني دلالة المعجزة
اه مع ظهور المراد من سياق الكلام دلالة مزلة الاقدام ومضلة الافهام حتى زل
فيه قدم من له كعب عال في التحقيق ويد طولى في التدقيق اعني الشريف الفاضل حيث
قال في شرحه للمواقف وهذه الدلالة ليست دلالة عقلية محضة كدلالة الفعل على
وجود الفاعل ودلالة احكامه واتقانه على كونه عالما بما صدر عنه فان الدلالة
العقلية ترتبط بنفسها بمدلولاتها ولا يجوز تقديرها غير دالة عليها وليست
المعجزة كذلك فان خوارق العادات كانفطار السموات وانتثار الكواكب وتدكدك
الجبال تقع عند تقرض الدنيا وقيام الساعة ولا ارسال في ذلك الوقت وكذلك الكرامات
على يدي الأولياء من غير دلالة على صدق مدعي النبوة ولا دلالة سمعية لثبوتها

على صدق النبي عم فيندفع بل هي دلالة عادية ايضا كما لا انه فان شأنه كلامه
على المدلول مع اعتبار الشرائط المذكورة في المعجزة والمعقول فان الكلام
فيما لانه خلق الخارق للعادة قرائن الظاهر من قوله ولا دلالة سمعية لثبوتها
الدلالة السمعية قسما آخر غير الدلالة العقلية والدلالة العادية وهو لا ينبغي
ان يغفل عنه مع ما قيل فضلا من مثل السيد الفاضل وقال ايضا ملخص قف في بيان ما
من الدلالة العادية لان من قال انا نبي ثم تحدى الجبل بان تحته على قوسهم وقال
ان كنت صادقا ترتفع عليكم وان صدقتموني انصرف عنكم فكلما هموا بتصديقه بعد عنهم
واذا هموا بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة من الكاذب به قال الشريف الفاضل في
شرحه كونه ممكنا عند الحكماء مقتضيا لشمول قدرته الممكنات باسرها ولا يقتضي تعليله
من القصور ولا يلزم من شمول قدرته الممكنات باسرها ان يكون صدوره منه
ممكنا لجواز ان لا يكون المفروض صدوره من الممكنات فان الحكماء المعلق لا يستلزم
الحكماء المعتد كونه ذيفانه ممكن مطلقا وليس ممكن مستندا بالفارق لعدم تحقيقه
وقد عرفت ان المفروض صدور الخارق المقرون بدعوى النبوة والظهور على يد
المدعي لا مطلق الخارق قال الامام لو خلق المعجزة على يد الكاذب بعقد ونحن نقرضه
لعموم قدرته لكنه ممتنع فيه وهذه حكمة لا ننفي دلالة الصدق وهو اضلال قبيح
من الله تعالى فيمتنع صدوره عنه كسائر القبائح وفي تعليلهم ايضا قصور ثم نبهت
بما نسمع على وجهه فتذكر وقال الشيخ وبعض اصحابنا ان خلق المعجزة على يد الكاذب
غير مقدور فيه لانه لها دلالة على الصدق قطعا فيلزم صدق الكاذب بحيث
وهما متنافيان هذا ترديد قبيح حيث قال بعد القطع بدلالتها قطعا على الصدق
فان دل المعجزة بخلقها على يد الكاذب على الصدق فكان الكاذب صادقا واذا
اشكل المعجزة مما يلزمه واما قلنا انه ترديد قبيح اذ لا اضطرار للشيخ الثابت بالقطع

بدلالتهما على الصدق قطعا وقال الثاني اقتران ظهور المعجزة بالصدق ليس
امرا لازما لزوما عقليا بل هو احد العاديات فاذا جوزنا انخراقها عن مجراها
العادي جاز انفكاك المعجزة عن اعتقاد الصدق وح يجوز اظهاره عن يد
الكاذب الا انه لا محذور فيه سوى خرق العادة في المعجزة ولقائل ان يقول كما يجوز كونه
خارقا عن ان المعجز ليس بمطلق الخارق بل خارق قصد به تصديق الله من ظهر
على يديه وح عادة فتوقف على الخارق المعجز وعرفت ان الخارق لا يكون معجزا الا
بما ذكر لا يتخلف عنه اعتقاد الصدق فعدم الاعتقاد لا يعقل الا مع احد الامرين المذكورين
ولا يخفى انه لم واحد منهما خرق عادة فليس انفكاك المعجز عن اعتقاد الصدق من قبيل
الخوارق كما توهمه القائل المذكور نعم وقد عرفت ان تواترها كذلك المعجز على صدق
من يدعي المعجزة النبوة على كونها تصديقا فعلى مثابة ثم جار مجرى التصديق القولي
فقد وقفت على ان من انكر احاطة علمه بالحوادث الجزئية او قدرته بين صدور
الفعل والترك فقد انكر دلالتها على صدق من يدعي النبوة سوى ما عرفت بالتكرار لها
كالفلاسفة [illegible] المتفلسفين المنتمين الى ملة الاسلام وبينهم الفارابي وابن
سينا اعلم انه قد تلخص بما قررنا فيما تقدم ان المعجز [illegible] على يد مدعي النبوة
على صدق [illegible] من المعارضة سواء كان ذلك الامر بثبوت ما ليس بمعتاد او نفي
ما هو معتاد على ما نص عليه صاحب التجريد حيث قال وطريق معرفة صدقه ظهور
النبي في دعوى النبوة ظهور المعجزة على يده وهو ثبوت ما ليس بمعتاد او نفي ما هو
معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى قوله مع خرق العادة آه متعلق بكل من قوله
ظهور المعجزة فمطابقة الدعوى معتبرة في طريق معرفة صدق مدعي النبوة في ظهور
المعجزة كما توهمه بعض الناظرين في هذا الكتاب القاصرين عن الوصول الى المرام
فاعترض على ذلك الكلام بانه يخرج الارهاص والمعجزة الكاذبة فانهما عند العرف من المعجزة

ثم قوله من خرق مستدرك مستغنى عنه بما ذكرناه او بما ذكره المعترض كما لا يخفى

هذه رسالة في الجبر والقدر بسم الله الرحمن الرحيم لاهل الزمر والنجم منه المبدأ و

الحمد لله عالم الغيب والشهادة منه المبدأ والمعاد واليه الاعادة و
الصلوة على محمد فارق الحق عن الباطل بكتاب خارق للعادة قال الله تعالى
قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله فان قلت كيف استثنى الله
وانه منزه عن ان يكون في السموات والارض قلت كما استثنى غيره تسوية
من قوله ولا عيب فيهم بين ان كان داخلا في جملة السموات والارض فكانه فيهم من يعلم
الغيب والغرض المبالغة في نفي العلم بالغيب عنهم وسد الطريق الى ذلك الاحتمال ان الاستثناء
متصل كما في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء الا ما قد سلف قال شارح
الكشاف وقاطبة اهل الاستثناء متصل وقال بعضهم اتصال الاستثناء على
تقدير محال لانتفاء انتظامه في سلك الامر وفيه نظر والعجب ان الامام والبيضاوي
جوزوا اتصال الاستثناء في آية النكاح على الوجه المذكور وجزم ههنا بالانقطاع
والظاهر من كلام صاحب الكشاف ايضا القطع بالانقطاع حيث قال جاز رفع اسم الله
على لغة بني تميم حيث يقولون ما في الدار احد الا حمار كأنه اصله على تقدير
الكلام على التفسير المذكور انما يتصور رفع اسم الله على لغة اهل الحجاز ايضا فالغيب
هو ما لم يقم عليه دليل ولم ينصب له امارة ولم يتعلق به علم مخلوق وهذا القيد
الاخير في تفسيرها لفظ الدين المنسق وبه انقه ما في تفسير
القرطبي من انه روي ان منجما دخل على الحجاج فاعتقد الحجاج ثم اخذ حصيات فعد
ثم قال كم في يدي من حصيات فحسب المنجم ثم قال كذا فاصاب فاعتقد فاخذ حصيات
لم يعدهن فقال كم في يدي فحسب فاخطأ ثم حسب فاخطأ فقال ايها الامير اظنك
لا تعرف عددها قال لا قال فاني اصيب قال فما الفرق قال ان ذلك احصيته فخرج

منعزل الغيب فهذا الحصر مخصص فهو غيب ولا يعلم من في السموات والارض
الغيب الا الله الى هنا كلامه لا يقال انه تعالى لا يظهر على غيبه احدا فلا حاجة
الى القيد المذكور بل لا وجه له لانه يتوهم منه جواز الاطلاع على غيبه للمخلوق
لا لان قوله الا من ارتضى من رسول استثناء دل على ان بعض المخلوق يظهر على غيبه
لان ذلك على تقدير ان يكون الاستثناء متصلا وليس كذلك فان قوله تعالى
وما كان الله ليطلعكم على الغيب ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء
واضح من انقطاع الاستثناء المذكور بل لا انا ان اريد بالغيب على ما اطلق
علم المغيبات الخمس فلا اشكال وان اريد جنس الغيب فنقول المنفي من الغيب
انما هو على المشاهدة والاحاطة من جميع الوجوه فلذلك قال فلا يظهر على غيبه
احدا ولم يقل فلا يظهر غيبه احدا وبهذا التفصيل يبتني ان من اشهد الملائكة
والانبياء لا يكون اعتقاده هذا ما لنا لنقل الكتاب فما ذكره في الخلاصة
وغيرها من الفتاوى رجل تزوج ولم يحضر شاهدا فقال خداي را ورسول
خداي را گواه كردم او فرشتگان را گواه كردم يكفر لانه يعتقد ان الرسول والملك
عالم بالغيب منظور فيه واعلم انا اردنا من المغيبات الخمسة ما ذكره في قوله ان الله عنده
علم الساعة اي محفوظ علمها من جهة انه لا يصل اليه غيره فان كون الشيء عنده
عبارة عن كمال الحفظ وبهذا الوجه يظهر اختصاص العلم المذكور به وينزل الغيث
اي يرسل المطر النافع بحسب المصالح على التدريج في اوقات متعددة ويعلم ما في الارحام
اذكر ام انثى احي ام ميت اتام ام ناقص وما تدري نفس من بر ونفس كانت ماذا
تكسب غدا من خير او شر فربما كانت عازمة على خير فتعمل شرا وربما قامت بارض ضربت
اوتادها وقالت لا ابرحها فترمي بها مرامي القدر حتى تموت في مكان لم يخطر ببالها
وروي ان ملك الموت مر على سليمان فجعل ينظر الى رجل من جلسائه فقال الرجل

من هذا قال ملك الموت فقال كانه يريدني فسال سليمان ان يأمر الريح فتحمله
الى الهند ففعل ذلك فما لبث ساعة الا جاء ملك الموت فقال اين كنت قال
بالهند فسال عن حال الرجل الذي كان عنده فقال كان دوام نظري اليه تعجبا
منه لاني امرت ان اقبض روحه بالهند وهو عندك وانما جعل العلم لله
والدراية للعبد لان الدراية من معنى الختل والحيلة والمعنى انها لا تعرف
وان اعملت حيلها ما يختص بها ولا شيء اخص بالانسانية من كسبه على قضيته
فاذا لم يكن لها طريق الى معرفتهما كان معرفة ما عداهما ابعد واما المنجم
الذي يخبر بوقت الغيث والموت فانه بالقياس والنظر في الطالع وما يدرك
بالدليل لا يكون غيبا على ما نبهت فيما تقدم على انه مجرد الظن والظن
غير العلم وعن المنصور الدوانيقي انه اهمته معرفة مدة عمره فرأى في منامه كان
خيالا اخرج يده من البحر واشار اليه بالاصابع الخمس فاستفتى العلماء فتأ
ولوها بخمس سنين او بخمسة اشهر او بخمسة ايام حتى قال ابو حنيفة تأويلها مفاتح الغيب خمس
لا يعلمها الا الله فان ما طلبت معرفته لا سبيل لك اليه وههنا موضع بحث
ومحل نظر وهو ان سبب نزول تلك الاية ما روي ان الحارث بن عمرو اتى النبي
عم فقال متى قيام الساعة واني قد القيت حباتي في الارض فمتى السماء تمطر وحمل
امرأتي اذكر ام انثى وما اعمل غدا واين اموت فنزلت ولا يذهب عليك ان
الانطباق على هذا السبب الاتفاق في صحيح البخاري عن ابن عمر رض مفاتح
الغيب خمس لا يعلمها الا الله ان الله عنده علم الساعة الاية انما يكون على
تقدير ان يظهر اختصاص علم وقت نزول الغيث وعلم ما في الارحام به
ولكن ظاهر الكلام المذكور والمفسرون لم يتعرضوا لتوجيهه وانا اقول وبالله
التوفيق قوله وينزل الغيث وان ينزل الغيث عطفا على الساعة يعني عنده علم

ولوها

الساعة

انتزيره

وعلم انزال الغيث فحواه قوله الا يا تيها الوحي احصر الذي في المنان اخص
الذي وكذلك قوله ويعلم ما في الارحام تقديره ان يعلم عطفا على علم الساعة
قوله وما تدري نفس باي ارض تموت ماذا تكسب غدا كناية عن اختصاص هذا
العلم به تعالى فانه مما اختصاصه به تعالى يلزم ان لا يحصل العلم المذكور لنفس من النفوس
فذكر اللازم وارادة الملزوم طريقة الكناية وكذلك قوله وما تدري نفس
باي ارض تموت كناية عن اختصاص العلم المذكور به تعالى ولا تدري ما تعين الكنايتين
وتعميم النفي هذين الموضعين اللذين يتضمنهما السياق وتعليل الانسان والاطلاق
على الخبر المروي تعرض البشريات القول الاول منها اذا كان على حقيقته
لا يدل على ان نفس زيد لا تدري ماذا تكسب نفس عمرو غدا وكذا القول الثاني
منها اذا كان على حقيقته تكون خلوا عن الدلالة على ان نفس زيد لا تدري متى
تموت نفس عمرو واما حديث الانطباقات فانه روى البخاري عن ابن عمر رضي
عن النبي عم قال مفاتح الغيب خمس لا يعلمها الا الله ولا يعلم ما تغيض الارحام
الا الله ولا يعلم ما في غد الا الله ولا يعلم متى يأتي المطر الا الله ولا تدري
نفس باي ارض تموت الا الله ولا يعلم متى تقوم الساعة الا الله قوله ولا تدري
نفس باي ارض اي لا يدري احد نظرا للقضية كما هو مقتضى السياق ومقتضى
السياق واما وجه اطلاق مفاتح الغيب لكل المنسوب بالوقوف عليه موقوف
على تقديرها يتعلق بتفسير قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو
واعلم ان المفسرين جوزوا ان يكون مفاتح جمع مفتح بفتح الميم وهو المخزن
وان يكون جمع مفتح بكسر الميم وهو المفتاح ومن يقول بالثاني قراءة مفاتيح الغيب
وما في حديث ابن عمر من قوله مفاتح الغيب خمسة بعينه الاحتمال الثالث
الاصلية القرانية التواخي بينهما ومن مفاتح الغيب الامور التي بها يستدل

على الغيب

على الغيب فيعلم حقيقته يقال فتحت على الرجل اي عرفته اولا يستدل على آخر
حصل يعرف بها التفصيل ومنه قولهم فتح على عرفته وقال الزجاج ومن عنده الوصلة
الى علم الغيب فاتقوه هذا لفظه قوله مفاتح الغيب خمسة الغيب الذي عنده مفاتحه
عنده تعالى لا يعلمها الا هو حصر للتي مفاتح الغيب فيها حصرا اضافيا وهو الالة
الدالة على المغيبات الخمسة المذكورة واما لم يقل مفاتيح الغيب خمس مع انه على
وفق القراءة المتواترة لدفع احتمال ان يكون الكلام على ظاهره بان يكون
المفاتح جمع مفتح بفتح الميم اي بكونه المخزن الغيب فيه ولا بعد فيه ولكنه
ليس مرادا فعدل عما يتبادر الوهم اليه قال الامام القرطبي قول الطبيب كالقاده
البدن الايمن مشتدا فضرا على الحمل مذكر وان كانت في الثدي الايسر فهو انثى
وان كانت الدرة تجد الجنب الايمن اثقل فالولد انثى فان كانت تجد الجنب
الايسر اثقل فالولد ذكر وادعى ذلك عادة لا واجبا في الخلقة فلم يفسق ثم
قال واما من ادعى الكسب في مستقبل العمر فهو كافر او اخبر عن الكوائن المجملة
والمفصلة قبل ان يكون فلا ترتبه في كفره ايضا فاما من اخبر عن كسوف
الشمس او القمر فقد قال علماؤنا يؤدب ولا يكفر واما عدم تكفيره فلان طائفة قالوا انه
انه يدرى بالحساب وتقدير المنازل حسبما اخبر الله تعالى من قوله والقمر
قدرناه منازل واما ادبهم فلانهم يدخلون الشك على العامة اذ لا يدرون الفرق
هذا وبين غيره فيشوش عقائدهم ويترك قواعدهم فادبوا حتى يستروا
ذلك اذا عرفوه ولم يعلنوا به ومن هذا الباب ما جاء في صحيح مسلم من بعض ازواج
النبي عم قال من اتى عرافا لم يقبل الله صلوة اربعين ليلة والعراف هو الذي
يستدل على الامور باسباب ومقدمات يدعي معرفتها ومنه المنجم الذي يدعي
علم الغيب فمنهم من يرمي الرمل ومنهم من يزجر الطائر بحصاة او فيصيح بعبارة ولاة

فطيرانها منه تعالى لا بد فان ولاة مباشرة نظر منه وكلها ينطبق عليها اسم
الكهانة قال القاضي عياض وروي عن عائشة رضي قالت سأل رسول الله
ناس عن الكهان فقال ليس بشيء فقالوا يا رسول الله انهم يحدثون احيانا
بشيء فيكون حقا فقال رسول الله صلعم تلك الكلمة من الحق يخطفها الجني فيقرها
في اذن وليه فيخلطون معها مائة كذبة وهذه الخطفة هي التي ذكرت في قوله
انا زينا السماء الدنيا القربى منكم بزينة الكواكب وحفظا محمول على المعنى
لان المعنى انا خلقنا الكواكب زينة للسماء وحفظا من الشياطين كما قال
ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوما للشياطين من كل شيطان
مارد خارج من الطاعة والمضرة لا يسمعون كل شيطان لانه في معنى الشياطين
فهم لا يسمعون فاصله يتسمعون والتسمع تطلب السماع كيفيته او يكون شيطانا
مبتدأ اقتصاصا عليه على الشرفة للسمع وانهم لا يقدرون على ان يسمعوا كلام الملائكة
او يسمعوه وهم اذا تعدى بالى ضمن معنى الاصغاء مع الادراك الى الملأ الاعلى
اي اشرافها الملائكة ويقذفون يرمون بالشهب من كل جانب اي من جميع جوانب
السماء من اي جهة صعدوا للاستراق دحورا مفعول له اي يطردون للدحور وهو
الطرد او مصدر على الحال اي مدحورين او الطرد شيئا زائدا على الذي كانه
قيل يدحرونهم دحورا ولهم عذاب واصب اي دائم من الوصوب اي انهم في الدنيا
مرجومون بالشهب وغدا عند الرجوع الى الاخرة نوع من العذاب دائم غير منقطع الا من
في محل الرفع بانه بدل من الواو في لا يسمعون اي لا يسمع الشياطين الا الشيطان
الذي خطف الخطفة اي سلب سلبة يعني اخذ شيئا من كلامهم بسرعة فاتبعه
شهاب اي نجم رجم ثاقب مضيء فالشهب بجوهر النجم غير جوهر النجم الذي يتكلم ثابتة
وهذه سائرة متشبه قال الامام القرطبي وفي هذا الباب احاديث صحاح مضمونها

ان الشياطين كانت يصعدون الى السماء فيقعد للسمع واحد فوق واحد فيتقدم
الاعلى نحو السماء ثم الذي يليه فيقضي الله تعالى امر الارض فيتحدث به اهل
السماء فيسمعه الشياطين الادنى فيلقيه الى الذي تحته فربما احرقه الشهاب
وقد القى الكلام وربما لم يحرقه فيترك تلك الكلمة الى الكهان فيكذبون معها
مائة كذبة ويصدقون بتلك فيتصدق الجاهلون الجميع فلما جاء الله بالاسلام
حرست السماء بشدة وقد كان قبل واختلفوا هل كان هذا القذف قبل البعث
او حدث بعده لاجل البعث ويمكن الجمع بين القولين بان يقال ان الذين
قالوا لم يكن الشياطين ترمى بالرجوم قبل مبعث النبي ثم رميت ارادوا انه
لم يكن ترمى رميا يقطعها عن السمع ولكنها ترمى وقتا ولم ترم من جانب ولا
ترمى جانب لعل الاشارة بقوله تعالى ويقذفون الا من جانب بعض الجوانب دحورا
يرمون واصبا وانما كانوا من قبل كالمجسسة من الانس يبلغ الواحد منهم حاجته
ولا يبلغها غيره ويسلم واحد ولا يسلم غير بل يقبض عليه ويحرق فلما بعث
النبي صلعم زيد في حفظ السماء واعدت شهب لم تكن ليدحروا عن جميع جوانب
السماء ولا يقروا في مقعد من المقاعد التي كانت لهم منها فصاروا لا يقدرون
سماع كل شيء مما يجري فيها الا ان يخطف واحد منهم بخفة حركته خطفة فيتبعه
شهاب ثاقب قبل ان ينزل الى الارض فيلقيه الى اعوانه فيحرقه فبطل من ذلك
الكهانة انتهى كلامه في تفسير سورة والصافات وقال صاحب التيسير في تفسير سورة
الجن قال ابن عباس رضي كانت الشياطين لا يحجبون عن السماء وكانوا يدخلونها
على الكهنة فلما ولد عيسى عم منعوا من ثلث سموات فلما ولد رسول الله صلعم منعوا
عن السموات كلها فما منهم من احد يريد استراق السمع الا رمي بشهاب فتناله
اصابة احرقته وان اخطأه صار غولا يضل الناس في البراري وفي ليلة قوله

وانا لمسنا السماء طلبنا بلوغ السماء واستماع كلام اهلها واللمس كالطلب
للمس وهو اتصال الشيء بالغير بحيث يتأثر الحالة ولذلك يقال لمسه
فلانا اجده فوجدناها ملئت حرسا شديدا جمعا قويا من الملائكة حرس
جمع حارس ونصب على التمييز وشهبا جمع شهاب وانا كنا نقعد منها في
هذا مقاعد للسمع لاستماع اخبار السماء يعني كنا نجد بعض السماء خالية
من الحرس والشهب قبل المبعث فمن يستمع الآن يريد السماع بعد المبعث
يجد له شهابا رصدا صفة شهابا بمعنى الراصد للشيء الرقيب له وانا
لا ندري اشر اريد بمن في الارض بمنع استراق السمع ام اراد بهم ربهم
رشدا صلاحا وخيرا قال صاحب التيسير واختلفوا في الرمي بالنجوم وانقضاض
الكواكب بمعنى ظهر قال ابن اسحق وقتادة ظهر حين قرب نزول الوحي على
رسولنا محمد عليه الصلوة والسلام لئلا تشاكل الوحي بشيء من خبر السماء فيلتبس
على اهل الارض ما جاءهم من الله تعالى بخبر الرسول بما قال الكهان من قول الشياطين
ما استرقوه من اهل السماء وقال ابي بن كعب والكلبي وغيرهما كان ذلك موجودا
قبل عيسى عم وبعده الى ان رفع فلم يرم احد بالنجوم الى مبعث النبي عم وقالوا
ان شعراء الجاهلية يذكرون ذلك في اشعارهم وقال صاحب المدارك والجمهور على
ان ذلك الرجم كان قبل مبعثه عم وقيل كان الرجم في الجاهلية ولكن الشياطين
كانت تسترق في بعض الاوقات فمنعوا من الاستراق اصلا بعد مبعث النبي عم اقول
ويؤيده ما في الصحيح البخاري عن عائشة رض ان الملائكة تنزل في العنان فتذكر الامر
في السماء فتسترق الشياطين السمع فتسمعه فتوحيه الى الكهان فيكذبون معها مائة
كذبة من انفسهم وما فيها ايضا في تفسير سورة الحجر عن ابي هريرة رض يبلغ به النبي عم
قال اذا قضى في السماء ضربت الملائكة باجنحتها خضعانا لقوله كانه سلسلة على

صفوان

صفوان فاذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي
الكبير فيسمعها مسترق السمع هكذا واحد فوق آخر فربما ادرك الشهاب المستمع
قبل ان يرمي بها الى صاحبه فيحرقه وربما لم يدركه حتى يرمي بها الى الذي
يليه الى من هو اسفل منه حتى يلقوها الى الارض فتلقى الى فم الساحر
فيكذب معها مائة كذبة فيصدق فيقولون الم يخبرنا يوم كذا وكذا يكون
كذا فوجدناه حقا للكلمة فانها من حاجات الشيطان ما مشغول بالجاهلية
من الاستراق فبعد البعث قوله فزع عن قلوبهم اي ازيل الفزع عنها يقال
فزع اذا خاف وافزعه غيره اي اخافه وفزعه اي ازال الفزع كقولك قذيت
عينه اي وقع فيها القذى وقذيتها غيره اي وقع فيها القذى وقذيتها اي
ازلت عنها القذى وقريب منه مرض بمعنى وامرضه غيره جعله مريضا ومرضه
اي قام عليه وداواه وعالجه قال الشيخ اكمل الدين في شرح المشارق قيل
الكهانة على ثلثة اضرب احدها ان يكون للانسان ولي من الجن يخبره بما يسترق
من السمع من السماء وهذا بطل من حين بعث الله نبينا عم والثاني
ان يخبره بما يطرأ او يكون في اقطار الارض وما خفي عنه مما قرب او بعد
هذا لا يبعد ونفته المعتزلة وبعض المتكلمين واحالوه لا استحالة في ذلك
لكنهم يصدقون ويكذبون والنهي عن تصديقهم والسماع منهم ثابت في الشرع
والثالث المنجمون فهذا الضرب يخبر عما لا اطلاع له لبعض الناس فيه قوة لكن
الكذب يغلب عليه هذا العرافة ويسمى صاحبها عرافا كما تقدم آنفا وهذه
الضروب كلها تسمى كهانة وقد كذبهم الشرع الجميع ونهى عن اتيانهم وتصديقهم
وقال لا تاتوا الكهان وقال ليسوا بشيء وقال من اتى عرافا فسأله عن شيء لم تقبل له
صلوة اربعين يوما وقال في معناه اي الذي يصل اليه ما استتر فيه الامور

بيان اقسام الكهانة

بيدرك شيئا من كلياتها ان يكون صاحب نفس زكية ظاهرة خلصت
عن دنس الكدورات الذاتية والعرضية فاما ان يكون صاحب نفس خبيثة كدرة
مظلمة فالاول من بات الاطلاع على المغيبات بمحض لنبي او كرامة لولي
لا يزيدون على ما فضل اليهم من الغيب ولا يذكرون الا بعد الحاجة والثاني
هم الذين عبر عنهم بالشياطين وتارة تختلط عليهم ما ادركوه فتكذب نفوسهم
الغريبة ثم تارة يبلغ خيالاتهم شيء من ذلك فيضيفون اليها اشياء كذبة
من عند انفسهم كما اخبر عنهم في الحديث الحسنا كلاما ومن مشاهير الكهنة
سطيح باليمن قال صاحب الكشاف في الفائق لما كان ليلة ولد فيها رسول
الله صلى الله عليه وسلم ارتجس ايوان كسرى فسقطت منه اربعة عشر شرافة وخمدت
نار فارس ولم تخمد قبل ذلك الف عام وغاضت بحيرة ساوة وراى الموبذان
ابلا صعابا تقود خيلا عرابا قد قطعت دجلة وانتشرت في بلادها فبعث
كسرى عبد المسيح بن عمرو بن بقيلة الغساني الى سطيح يستخبره علم ذلك و
يستفسر رؤيا الموبذان فقدم عليه وقد اشفى على الموت فسلم عليه فلم يحر
سطيح جوابا فانشأ عليه عبد المسيح يقول نظم اصم ام يسمع غطريف اليمن
ام فاد فازلم به شاو العنن * اتاك فضفاض الرداء والبدن * رسول قيل العجم
يسري للوسن * لا يرهب الرعد ولا ريب الزمن فلما سمع سطيح شعره رفع رأسه
فقال عبد المسيح على جمل مشيح جاء الى سطيح وقد اوفى على الضريح بعثك ملك بني
ساسان لارتجاس الايوان وخمود النيران ورؤيا الموبذان راى ابلا صعابا
تقود خيلا عرابا قد قطعت الدجلة وانتشرت في بلادها يا عبد المسيح اذا كثرت
التلاوة وظهر صاحب الهراوة وخمدت نار فارس وغاضت بحيرة ساوة وفاض
وادي السماوة فليست الشام لسطيح شاما يملك منهم ملوك وملكات على عدد الشرفات

وكل

وكل ما هو آت آت ثم قضى سطيح مكانه ونهض عبد المسيح الى رحله شمر لا يفزعنك
تفريق وتغيير ان يمس ملك بني ساسان افرطهم فان ذا الدهر اطوار دهارير
فربما ربما اضحوا بمنزلة تهاب صولهم الاسد المهاصير فلما قدم على كسرى اخبره
بقول سطيح فقال كسرى الى ان يملك منا اربعة عشر ملكا يكون امور فملك منهم
عشرة في اربع سنين وملك الباقون الى زمن عثمان انتهى ارتجس اضطرب
وصوت وضمنا ذا دوي الايوان محل فارسي يقال له الاوان والجمع الاواوين
يقال للبحر الصغير بحيرة كبحيرة ساوة وبحيرة طبرية وكانها تصغير البحرة
كالشجرة في الشهدة والنسلة من الشهم والشهد والنسلة هي الطائفة و
العراب الخيل العربية كانهم فرقوا بين الاناسي والخيل فقالوا فيهم عرب
واعراب كما قالوا فيهم عرابة وفيها اعراب وقولهم اشفى على الهلكة واشفى الفتى
على الفقر مما فعل الذي هو بمعنى صار ذا كذا الا ان من كان على حاله شرفا على
ما فيها فهو قد بلغ شفاها من الحالة اي طرفها وشفتها ما يحاذيه صار ذا شفا.
لبلدعه اياه بعدا نكاه ذا وسط لتمكنه ويمتنع من انتقالها اجار يقول
ما حار اذا رجع كما يقال الحرج حجا با فطرب وبه الحاورة حجة اصم
البقيل الغطريف فرخ البازي فاستعير للسيد وغطريفا ذا تكبر ونخوة فقالوا
للذباب غطريف كما قالوا ادهى من ذباب في فارفان ازلم مات اذا الاسو راذا ولوى بها
ومن لا ذوبه شاو العنن ذهب به شاو من عرض العنن وهما الموت وساوه
سبقه اليه والعنن من العن كالقرض من قرض وصف بالمصدر
من فعل اراد ان تلك الخطة لصعوبتها اعجزته من الكلام والبعض كل جمل
قدره في علم وحكمة فحرفت الكلمة كما حرفت في قولهم بعد اللتيا والتي ايذانا
بان ذكره فيما يقصر العبارة لعظم التقضا من التواضع والبدن من الجسد

ما سوى الرأس والشيء من الدروع ما وراء البدن والمكة به جارية الذراع
وسعة الصدر لانه اذا وضعها بسطت على ذراعيه وما يشتمل على صدره
من بدنها وذراعيه بالسعة فقد رضيه راعيه وشرح صدره للوسواس
لاجل استيفاء الرؤيا الشيخ الجدا انطلقهم من انرط الرجل القوم قال ابن
دريد لتركهم ورائه وتعرّيهم الدهار من تصانيف الدهر ونوابيه شتى
من لفظ الدهر لسيله واحد من لفظ كعبا وبه المها صرح نصار المنهقر
والمهصم اخوانه وهو ان تستك الشيء الى نفسك وتكسره وقيل الاسد الهيقر
والهصيم مسئلة زعم علامة المعتزلة ان في قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر
على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول دلالة على ابطال الكرامات حيث
قال في تفسيره يعني يطلع على الغيب الا المرتضى الذي هو مصطفى للنبوة خاصة
لا كل مرتضى وفي هذا ابطال الكرامات لان الذين تضاف اليهم وان كانوا اولياء مرتضين
فليسوا برسل وقد خص الله الرسل من بين المرتضين بالاطلاع على الغيب وابطال
الكهانة والتنجيم لان اصحابهما ابعد شيء من الارتضاء وادخله في السخط قطعن
في اصحاب الانتصاف قائلا ادعى الزمخشري عاما واستدل خاصا وجوز ابطال
الكرامات كلها لان الاطلاع الغيب لعل شبهة القدرية في ابطالها ان الله تعالى لا يتخذ
منهم ولياء ابدا قال الامام البيضاوي وجاء بتخصيص الرسول بالكرامة والاظهار
يكون بغير واسطة وكرامات الاولياء بالاطلاع على المغيبات انما تكون تلقيا
عن الملائكة كاطلاعنا على احوال الاخرة بتوسط الانبياء وفيما قررنا في تحقيق
الكلام في هذا المقام من المقال فاندفع عن القيل والقال والله اعلم بحقيقة
الحال والعجب الامام البيضاوي بعد ما قال في تفسير قوله الا من ارتضى لعلم
بعضه حتى يكون له معجزة كيف يقول بتخصيص الرسول بالكرامة والمجيء به آخر بعد ما

ما حل الغيب في قوله تعالى فلا يظهر على غيبه احدا على الغيب به تعالى علمه كيف يقول
لعلم بعضه حتى يكون له معجزة بنوع منها دقيقة غفل عنها الناظرون في هذا
المقام وهي ان توجيه تفريع قوله فلا يظهر على غيبه احدا على ما تقدم من قوله
تعالى عالم الغيب هو ان يكون المراد منه حصر عالمية الغيب فيه تعالى على ان يكون
المراد منه الغيب المعهود المعروف اختصاصه به في موضع آخر وبعضده
اضافته لنفسه في قوله على غيبه وتوضيح هذا الحصر هو ان لا يكون الاستثناء
في قوله الا من ارتضى متصلا بل منقطعا وقد مر في اوائل الرسالة ما هو
كالقاطع في هذا واذا كان مساق الكلام في علم الغيب الخاص فلا مساغ للتمسك
به لمنكري الكرامة بالاطلاع على الغيب وعلى تقدير التعميم واراده الاتصال
يكون المعنى فلا يطلع على جميع احد الا من ارتضى من رسول فلا يدل على انه لا يجوز
الاطلاع على غير الرسول على البعض دقيقة اخرى لاحت بخاطري الفاتر
فلما يوجد مثلها في بطون الدفاتر وهي ان المراد من بين يديه في قوله فانه
يسلك من بين يديه القوى الظاهرة ومن خلفه القوى الباطنة ولذلك
قال يسلك منها رصدا اي يدخل حفظة من الملائكة يحفظون قواه
الظاهرة والباطنة من الشياطين ويعصمونه من وسوستهم من تينك
الجهتين ولو كان المراد حفظه من الجوانب كيلا يقربه الشيطان عند
انزال الوحي فيلقي في خبيه غير الوحي او يسمعه فيلقيه الى الكهنة فيخبرون
به قبل اظهار الرسول كما ذهب اليه صاحب التيسير وغيره لما كان نظم الكلام
على الوجه المذكور فان عبارة تخصيص الجهتين المذكورتين انما تناسب
لما ذكرناه لا بما ذكره مسئلة قال رجل انا اعلم المسروقات قال
الشيخ الامام محمد بن الفضل هذا ومن صدقه يكون كافرا قيل له

هذا القائل أنا أخبرنا بأخبار الجن أنا في بيوتكم آت قال ومن صدق
يكون كافرا لقوله عم من أتى كاهنا وصدقه فيما قال فقد كفر بما أنزل
على محمد لا يعلم الغيب إلا الله لا الجن ولا الإنس يقول الله تعالى
في الإخبار عن الجن فلما خر تبينت الجن أن لو كانوا يعلمون الغيب
ما لبثوا في العذاب المهين انتهى كلام قاضي خان في فتاواه وفيه بحث
لأن أخبار الجن عن السموات لا يتوقف على الغيب لأن غيبته لا يستلزم
غيبته عنهم وقد مر فيما سبق أن ثالث ضروب الكهانة لا يضره وغيره ثم
أن المفهوم من الآية الكريمة المذكورة حيث قال لو كانوا يعلمون ونفي علمهم
أن لا يكون علمهم الغيب مطردا مستمرا فلا ينافي علمهم إياه نادرا وإنما زيدت
كلمة الاستمرار صونا للكلام عن تطرق المنافاة بأن
علمهم الغيب في الجملة لا يستلزم علمهم الغيب
المخصوص المذكور تمت الاستنساخ
الحمد لله على التمام وعلى
رسوله أفضل
الأنام
تم

١٠٧

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله القديم كلامه العظيم إنعامه بإرسال نبينا محمد عليه صلواته وسلامه
وبعد فهذه رسالة معمولة فيما يتعلق بمسألة خلق القرآن من الكلام
والفرقان بين الحق والباطل في هذا المقام وقبل الشروع في أصل
المرام لا بد من تقرير الأقوال الصادرة عن فرق الإسلام في صفة الكلام
وتحرير محال الخلاف بين القيل والقال فيها فنقول ومن الله التوفيق
وبيده أزمة التحقيق قد أجمع المسلمون قاطبة على اتصاف الباري تعالى
بكونه وأنه متكلم وتكلم غير الإسكافي من المعتزلة فإنه نازع في كونه
يتكلم متكلما في الفرق بين تكلم ويتكلم لكن معنى كونه تعالى متكلما عند
أصحابنا أنه قائم بذاته كلام قديم أزلي نفساني أحدي الذات ليس بحروف
ولا أصوات ومع ذلك متعلق بجميع متعلقات الكلام لكن اختلفوا في
وصف كلام الله تعالى في الأزل بكونه أمرا نهيا مخاطبة تكلما فأثبت ذلك
الشيخ أبو الحسن الأشعري ونفاه عبد الله بن سعيد وطائفة كثيرة من
المتقدمين مع اتفاقهم على وصفه بذلك فيما لا يزال وأما المعتزلة فقد
اتفقوا كافة على معنى كونه متكلما أنه خالق الكلام على وجه لا تعود إليه
منه حقيقة كما لا يعود إليه من خلق الأجسام حقيقة واتفقوا أيضا
على أن كلام الله تعالى مركب من الحروف والأصوات وأنه محدث مخلوق
ثم اختلفوا فذهب الجبائي وابنه أبو هاشم إلى أنه حادث في محل ثم زعم الجبائي
أن الله تعالى يحدث عند قراءة كل قارئ كلاما لنفسه في محل القراءة و
خالفه الباقون وذهب أبو الهذيل بن العلاف وأصحابه إلى أن بعضه
في محل وقوله كن وبعضه لا في محل كالأمر والنهي والخبر والاستخبار وذهب

حسن بن محمد النجاري الى ان كلام الله تعالى اذا قرئ فهو عرض واذا كتب
فهو جسم وذهب الامامية والخوارج والحشوية ايضاً الى ان كلام الله سبحانه
مركب من الحروف والاصوات ثم اختلف ~~من جنس كلام البشر~~ هؤلاء فذهب
الحشوية الى انه قديم ازلي قايم بذات الباري تعالى لكن فيهم من زعم انه
من جنس كلام البشر ومنهم من قال ليس من جنس كلام البشر بل الحرف حرفان
والصوت صوتان قديم وحادث والقديم منهما ليس من جنس الحادث
واما الكرامية فقالوا ان الكلام قد يطلق على القدرة وعلى التكلم وقد
يطلق على الاقوال والعبادات وعلى كلا الاعتبارين فهو قايم بذات الله
لكن ان كان بالاعتبار الاول فهو قديم متحد لا كثرة فيه وان كان بالاعتبار
الثاني فهو حادث متكثر واما الواقفية فقد اجمعوا على ان كلام الله تعالى
كاين بعد ان لم يكن لكن منهم من توقف في اطلاق اسم المخلوق والاطلاق اسم
الحادث ومن القائلين بالحدوث من قال ليس جوهراً ولا عرضاً وذهب
المعترفون بالصانع تعالى الى انه لا يوصف بكونه متكلماً لا بكلام ولا بغير كلام
هذا على وفق الآمدي في ابكار الافكار ولم يتعرض بقول الحنابلة وكانهم
ادرجهم في الحشوية وليسوا منهم على ما ظهر من الفاضل التفتازاني الكلام
في هذا المقام حيث قال في شرحه للمقاصد وبالجملة لا خلاف لارباب
الملل والمذاهب في كون الباري تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه و
في قدمه وحدوثه فعند اهل الحق كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات و
الحروف بل صفة ازلية قائمة بذاته منافية للسكوت والآفة كما في الاخرس
والطفولية هو بها آمر وناه مخبر وغير ذلك يدل عليها بالعبارة او الكتابة او
الاشارة فاذا عبر عنها بالعربية فقرآن وبالسريانية فانجيل وبالعبرية فتورية

والاختلاف في العبارة دون المسمى كما اذا ذكر الله تعالى بالسنة متعددة
ولغات مختلفة وخالفنا في ذلك جميع الفرق وزعموا انه لا معنى للكلام
الا المنتظم من الحروف المسموعة الدالة على المعاني المقصودة وان الكلام
النفسي غير معقول ثم قالت الحنابلة والحشوية ان تلك الاصوات و
الحروف مع تواليها وترتب بعضها على البعض وكون الحرف الثاني من كل
كلمة مسبوقاً بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة في الازل قائمة بذات الله تعالى
وان المسموع من الاصوات القراءة والمرئي من اسطر الكتب نفس
كلام الله تعالى القديم وكفى شاهداً على جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلد
والغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذي كتب به القرآن فانتظم
حروفاً ورقوماً بعينه كلام الله تعالى وقد كان قديماً بعدما كان حادثاً
ولما رأت الكرامية ان بعض الشر اهون من البعض وان مخالفة الضرورة
اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه
قايم بذات الله تعالى وان قول الله تعالى لا كلامه وانما كلامه قدرته على التكلم
وهو قايم وقوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان كل ما له ابتداء ان كان
قايماً بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات
فهو محدث بقول كن لا بالقدرة والمعتزلة لما قطعوا بانه المنتظم من الحروف
وانه حادث والحادث لا يقوم بذات الله تعالى ذهبوا الى ان معنى كونه تعالى
متكلما انه خلق الكلام في بعض الاجسام واحترزوا بقولهم من اطلاق
لفظ المخلوق عليه لما فيه من ايهام الخلق والاختراع وجوزه الجمهور
ثم المختار عندهم وهو مذهب ابي هاشم ومن تبعه المتاخرين انه من جنس
الاصوات والحروف ولا يحتمل البقاء حتى ان ما خلق وقومه في اللوح

المحفوظ او كتب في المصحف لا يكون قرآنا انما القران ما قراءة القاري وخلقه
الباري من الاصوات المنقطعة والحروف المنتظمة وذهب الجبائي الى
انه جنس غير الحروف يسمع عند سماع الاصوات ويوجد بنظم الحروف ويكتبه
ويبقى عند المكتوب والحفظ ويقوم باللوح المحفوظ وبكل مصحف وكل
لسان ومع هذا فهو واحد لا يزاد بازدياد المصاحف ولا ينقص بنقصانها
ولا يبطل ببطلانها والحاصل انه انتظم من المقدمة القطعية والمشهورة
قياسان ينتج احدهما قدم كلام الله تعالى وهو انه من صفات الله تعالى وهي
قديمة والاخر حدوثه وهو انه من جنس الاصوات وهي حادثة فاضطر القوم
الى القدح في احد القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقيقة
النقيضين فمنعت المعتزلة كونه من صفات الله تعالى والكرامية كون
كل صفة قديمة والاشاعرة كونه من جنس الاصوات والحروف والحشوية
كون المنتظم من الحروف حادثا ولا عبرة بكلام الحشوية والكرامية فبقي
النزاع بيننا وبين المعتزلة وهو في التحقيق عائد الى اثبات كون النفسي
ونفيه وان القرآن هو ام هذا المؤلف من الحروف الذي هو كلام حسي
والا فلا نزاع لنا في حدوث الكلام الحسي ولا لهم في قدم النفسي
لو ثبت عندهم وعلى البحث والمناظرة في ثبوت الكلام النفسي وكونه
هو القرآن ينبغي ان يحمل على ما نقل من مناظرة ابي حنيفة وابي يوسف
ستة اشهر ثم استقر رأيهما على ان من قال بخلق القرآن فهو كافر
الى هنا كلامه وبتحقيقه انكشف لك ان القول بخلق القرآن انما كان
كافرا عند فقهائنا على ما نص عليه في كتاب الفتاوى لان مرجعه الى انكار
صفة الكلام واتضح ان حافظ الدين الكردي غافل عن هذا حيث قال

في فتاواه قال المعلم تا قرآن آفريده شده است سيم بخشيدني باده شده است
قيل يكفر لانه قول بخلق القرآن والقول به كفر وقيل لا يكفر لانه يراد به
النزول في العرف والعادة لكن يحتمل ان يراد بالقرآن المقروء بالسنتنا
وانه مخلوق بلا نزاع فكيف يكفر بل الظاهر اراد به وقد ذكر في الاصول
ان قول الامام القائل بخلق القرآن كافر محمول على الشتم لا على الحقيقة
دليل على ان القائل به مبتدع ضال لا كافر فان ما نقل عن الاصول صريح
في القول عما ذكر فتدبر وقال الفاضل في شرح العقايد واقام غير
المخلوق مقام غير الحادث يعني اقام المص في قوله والقرآن كلام الله تع
غير مخلوق تنبيها على اتحادهما وقصدا الى جري الكلام على وفق الحديث
حيث قال عم القرآن كلام الله تع غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو
كافر بالله العظيم وفيه بحث وهو ان المخلوق في الحديث المذكور محمول
على المعنى العرفي وقال الفاضل الشريف فيما نقل عنه في حواشي الكشاف
وهو مناسب لقوله دم كلام الله على ان الصفاتي فيه وعدة من الموضوعات
ثم ان فيما تقدم ذكره من قوله والحاصل انه انتظم من المقدمات القطعية الخ
ايضا فيه بحث وهو انه لا يخلو من ان يراد بما يعود عليه الضمير في قوله انه
من صفات الله تع ما يراد به في قوله وهو انه من جنس الاصوات او لا وعلى
الاول لا وجه لقوله والاشاعرة كونه من جنس الاصوات لان المراد مما
يعود عليه الضمير في قوله انه من جنس الاصوات الكلام اللفظي والاشاعرة
كونه من جنس الاصوات وعلى الثاني لا وجه لقوله ضرورة امتناع حقيقة
النقيضين اذ لا تناقض بين نتيجتي القياس وجوابه ان المراد بهما
واحد وهو ما كان الله تعالى به متكلما والاشاعرة ينفون كونه من جنس

الاصوات ودليل الاشاعرة على مذهبه انه ثبت بالاجماع انه متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام ويمتنع قيام اللفظ الحادث بذاته تعالى فتعين النفسى القديم ويرد عليه ما ذكره الآمدى فى ابكار الافكار بقوله سلمنا صحة الاحتجاج بالاجماع مطلقا ولكن لا نم وجود الاجماع فيما نحن فيه فقولك اجمعت الامة على ان البارى تعالى متكلم بكلام فنقول اجمعوا على اطلاق ذلك لفظا او معنى والاول مسلم والثانى ممنوع ولهذا قال بعضهم كلام الله تعالى حروف واصوات وقال بعضهم هو مدلول الحروف والاصوات القايم بالنفس فاذا ما اتفقوا عليه من الاطلاق لفظا لا يدل على الكلام النفسى وما لم يتفقوا عليه لا يكون ثابتا بالاجماع بقى ههنا شئ لا بد من التنبيه عليه وهو ان ما اثبته اهل الحق من الكلام ما يقوم بالنفس الذى ضده النسيان لا ما يقوم باللفظ الذى ضده السكوت والآفة كما هو الظاهر من كلام الفاضل التفتازانى المنقول عن شرحه للمقاصد حيث قال فى وصف الكلام الذى نسب اثباته الى اهل الحق منافيه للسكوت والآفة كما فى الخرس والطفولية وانه مدلول الكلام اللفظى لا مسماه كما هو الظاهر من قوله والاختلاف فى العبارات دون المسمى كما اذا ذكر الله تعالى بالسنة متعددة ومن رام زيادة التفصيل فى هذا المقام فلينظر فى سلك المطالعة ما علقناه على المقالة المفردة المنسوبة الى صاحب المواقف حتى يقف ما فى القول الفاضل المذكور وامارات الكرام ان بعض الشر اهون من البعض واما مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قايم بذاته تعالى من الخلل فتامل والله الهادى الى سبيل الرشاد

تمت الرسالة

٩٢٦

~~١٨٤~~ ~~١١٠~~ 110 ١١٠

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى انزل كلاما ببلاغته معجزا والصلوة على محمد صير المنكرين عن معارضته عاجزا **وبعد** فهذه رسالة معمولة فى تحقيق ان القرآن معجز وتصديق من قال ان اعجازه ببلاغته فنقول ومن الله التوفيق وبيده ازمة التحقيق لا بد فيها من اعجاز المنكر فان كان ما اتى به المتحدى صادرا كان عنه كاخبار عن الغيب وظاهرا على يده غير صادر عنه كالكلام المنزل على نبينا عم خارجا عن طوق البشر كما هو المختار من جملة ما قيل فيه فالاعجاز فى اتيان المتحدى به وان لم يكن خارجا عنه كما راى اصحاب الصرفة فى حقه فالاعجاز فى منع المنكرين عن الاتيان بمثله وذلك المنع خارق للعادة فالاعجاز لا يخلو عن خرق عادة والاعجاز حقيقة انما هو فى الثانى واما الاول فالمتحقق فيه اظهار العجز وبالجملة فالمعجزة لا بد فيها من خرق العادة واما التحدى به فلا يلزم ان يكون من خوارق وقد قضينا حق المقام فى تحقيق هذا الكلام فى بعض تعليقاتنا واذا تقرر هذا فنقول القرآن معجز لانه عم قد تحدى به ولم يعارض فكان معجزا سواء كان عدم المعارضة مع القدرة عليها او بدونها اما التحدى فقد تواتر بحيث لم يبق فيه شبهة وآيات التحدى كثيرة نزل اولا قوله تعالى قل فاتوا بعشر سور مثله فتحداهم بعشر سور ثم لما ظهر عجزهم عنها ايضا نزل قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله فتحداهم بمقدار سورة منه فلما ظهر عجزهم منه ايضا لزمهم الحجة لزوما واضحا وانقطعوا انقطاعا فاضحا وبهذا التفصيل يتبين ان حق الضمير فى مثله ان يرجع الى المنزل لا الى المنزل عليه لما فيه من التضييق فى باب التحدى ومقتضى التنزل من الكل الى العشر ومن العشر الى الواحد التوسع فيه ولا معنى من مثله فمن على

خاله من كونه اميا لم يقرأ الكتب ولم يتعلم العلوم ولا تأثير لتلك الحال اذا كان
التحدي بمقدار اقصر سورة منه واما الذي ذكره الامام البيضاوي من انه
معجز في نفسه لا بالنسبة اليه لقوله عم لقوله تعالى قل لئن اجتمعت الجن والانس
على ان يأتوا بمثل هذا القرآن ولا يأتون بمثله فلا وجه له لان التحدي هنا ليس
بكل القرآن بل البعض منه فلا يتم التقريب اذ لا ينطبق التعليل المعلل فتأمل واما
انه لم يعارض فلانه لو عورض لشاع لتوفير الدواعي الى نقله وعدم الصارف
عنه والعلم بذلك قطعي كساير العادات ولا يقدح فيه احتمال انهم عارضوا ولم ينقل
الينا لمانع كعدم المبالات وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات واما توقف
ثبوت الاعجاز بعد تمام المقدمتين المذكورتين على مقدمة اخرى وهي ان يكون
عدم معارضتهم لعجزهم عنها الظاهر من قولنا سواء كان عدم المعارضة مع القدرة
عليها او بدونها فلما ستقف ان الصرفة احد وجوه الاعجاز القرآني واحد احتماليها
على تحقق القدرة على المعارضة وبهذا التفصيل تبين ان الفاضل التفتازاني
لم يصب في زعمه بتوقف ثبوت الاعجاز القرآني على المقدمة الثالثة المذكورة كما هو
الظاهر من مساق كلامه في هذا المقام حيث قال في شرح المقاصد اما المقام
الاول فهو انه عم تحدى بالقرآن ودعا الى الاتيان بسورة من مثله مصاقع
البلغاء والفصحاء من العرب العرباء مع كثرتهم كرمال الدهناء وحصى البطحاء
وشهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم على المباهات والمبارات
والدفاع عن الاحساب وركوب الشطط في هذا الباب فعجزوا حتى آثروا المقارعة
على المعارضة وبذلوا المهج والارواح دون المدافعة فلو قدروا المعارضة
لعارضوا ولو عارضوا لنقلوا الينا لتوفير الدواعي وعدم الصارف الى هنا
كلامه فاورد في اثناء اثبات اعجاز القرآن ما يقال في دفع احتمال ان يكون وجه

اعجازه

اعجازه على ما ذكره الاستاذ والنظام من اصحاب الصرفة فخلط بين الكلامين
في المقامين وتبين ايضا ما في قول صاحب المواقف واما انه اي حين ادعى
تحدي ولم يعارض يكون معجزا فقد برأي فيما سلف من بيان حقيقة المعجز
وشرايطها من التصور لما عرفت ما اسلفه من البيان لا يبقى في تمام التقريب
بل يتبادر منه الى الفهم المتوقف الى المقدمة الثالثة بناء على ان من جملة
الشرايط السابق بيانها تعذر المعارضة اعلم ان المسلمين بعد ما اتفقوا
على ان القرآن الكريم معجز عظيم قد اختلفوا في وجه اعجازه فمنهم من قال انه مما اشتمل
عليه من النظم الغريب والترتيب العجيب والاسلوب المخالف لما استنبط بلغاء العرب
من الاساليب في مطالعه ومقاطعه ومفاصله ومواصله وهذا هو مذهب
بعض المعتزلة ومنهم من قال انه مما اشتمل عليه من البلاغة التي تقاصرت عنها ساير
ضروب البلاغات وهذا هو قول الجاحظ من المعتزلة وعليه المحققون من اهل
العربية وههنا مقدمة لا بد من تقريرها وبسط الكلام فيها وهي ان اصل البلاغة
في القرآن متفق عليه لا ينكره من له ادنى تمييز ومعرفة بصناعة صناعة الكلام
انما الخلاف في كونه في الدرجة العالية الغير المعتاد ومغالبي حظ ومن خبر حدوده
اثبتوا له هذا الكون وخالفهم الآخرون واما في كونه في غاية القصوى من
المراتب الممكنة للبلاغة فلا حاجة للمثبتين اعجازه من جهة البلاغة الى دعائه
ولا سبيل لهم الى اثباته قال صاحب المواقف وهل بلغت البلاغة متناهية
اختلفوا فيه والحق ان الموجود منها متناهية دون الممكن من مراتبها ومن
هنا اتضح عدم اصابة الفاضل التفتازاني في تقرير الكلام في هذا المقام حيث
قال في شرحه للمقاصد واما المقام الثاني فالجمهور على ان اعجاز القرآن بكونه
في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة على ما يعرفه

فصحاء العرب وبلغتهم وعلماء الفرق بمهارتهم في فن البيان واحاطتهم باساليب
الكلام ثم انه كما لم يصعب نسبة معرفة ذلك الامر الى فصحاء العرب وعلماء
البلاغة فان للعلوم لهم بلوغه الى حد من البلاغة لا يمكن للبشر الوصول اليه
واما ان ذلك الحد اخر حدود البلاغة فهم بمعزل عن علمه ومن هنا انكشف
لك سر وهو ان الحد الاعجاز من جهة البلاغة عرضا على ما افصح عنه العلامة
السكاكي حيث قال في المفتاح ان البلاغة تتزايد الى ان تبلغ حد الاعجاز
وهو الطرف الاعلى وما يقرب عنه الا انه لم يصعب اثبات المنتهى لمراتب البلاغة
لما عرفت انه من مرتبة في البلاغة الا ويمكن ان يوجد فوقها مرتبة اخرى وقد
استدل الشريف الفاضل على مذاهب قال في شرح قول صاحب المواقف دون
الممكن من مراتبها فانه غير متناهية اذ لا يتعذر وجود الالفاظ هي افصح من الواقع
واشد مطابقة لمعانيها فيكون اعلى رتبة في البلاغة وهكذا الى ما لا ينتهي و
العجب ان ذلك الفاضل مع وقوعه على هذا المعنى كيف اتى في شرحه للمفتاح بما
يفصح عن خلافه حيث قال وهذه المرتبة اي المرتبة الذي يعجز البشر عن الاتيان
بمثلها يشتمل على شيئين احدهما الطرف الاعلى من البلاغة اعني ما ينتهي اليه
البلاغة ولا يتصور تجاوزها وثانيهما ما يقرب من الطرف الاعلى اعني المراتب
العلية بتقاصر القوى البشرية عنها ايضا الا ان آيات القرآن المجيد في مرتبة
الاعجاز مع كونها متفاوتة في طبقات البلاغة ولقد احسن من قال قطعه
در بيان و در فصاحت كي بود يكسان سخن ٭ گرچه گوينده بود چون جاحظ و
چون اصمعي ٭ در كلام ايزد بيچون كه وحي منزل است ٭ كي بود تبت يدا مانند
يا ارض ابلعي ٭ فان قوله اعني ما ينتهي اليه البلاغة ولا يتصور تجاوزها صريح
في خلاف ما نص عليه في شرحه للمواقف ثم انه لم يصعب في قوله مع كونه متفاوتة

في طبقات البلاغة لان التفاوت في باب البلاغة انما يكون بارتفاع شان
الكلام وانحطاطه فيها وذلك بحسب مصادفة الكلام بما يليق به من الاعتبارات
التي تقتضيها لما كان اياه بالوجوه المذكورات فانه في البلاغة اعلى وهذا
التفاوت لا يوجد في آيات القرآن المجيد لان مرجعه الى القصور في المتكلم لعدم
اقتداره على احاطة جميع ما يليق بالمقام من الاعتبارات المناسبة له او على
اتيانه بتمامها نعم فيها في باب الحسن والقبول لان ارتفاع شان الكلام وانحطاطه
فيه بحسب اشتماله على الخواص والمزايا فالذي دائرة اشتماله عليهما اوسع منه
في باب الحسن والقبول ارفع فالتفاوت فيه يوجد في الكلام المعجز كما يوجد في غيره
لانه قد يرجع الى القصور في المقام حيث لا يحتمل مقام كلام آخر فوقه من الخواص
والمزايا بخلاف التفاوت السابق ذكره فانه مخصوص بكلام البشر وغيره ممن
يجوز في شانه القصور لا يوجد في كلام الله تعالى لما عرفت ان مرجعه الى القصور في
المتكلم والتفاوت بين قوله تعالى تبت يدا ابي لهب وفي قوله تعالى وقيل
يا ارض ابلعي ماءك الآية من قبيل التفاوت الناشي من قصور المقام على ما نبه
عليه الحكيم الانوري في الشعر المنقول فيما سبق وان لم ينتبه له الشريف الفاضل
والفرق بين الارتفاعين المذكورين في ذينك التفاوتين فقد ذهب عليه العلامة
السكاكي فذهب في المفتاح وكشفنا عنه الغطاء في شرحه بعون الملك الفتاح
ومنهم من قال انه مجموع الامرين اي النظم الغريب وكونه في الدرجة العالية
من البلاغة عن طوق البشر وهذا القول منسوب الى القاضي الباقلاني
ومنهم من قال انه ما اشتمل عليه من الاخبار عن الغيب مطابقا لما هو الواقع
بعد ذلك كما في قوله تعالى وهم من بعد غلبهم سيغلبون وانما قيدنا الواقع
بقولنا بعد ذلك لان الاخبار عن الغيب الواقع قبله يحتمل ان يكون بواسطة

الحق فلا يصلح وجها للاعجاز قال الآمدي في ابكار الافكار وليس المعجز نفس
الاخبار عن الغيب لا نفس وقوع المخبر عنه اذ كان من الامور العادية بل المعجز
من ذلك علمه بالغيب الذي دل عليه وقوع المخبر عنه ومنهم من قال انه عدم
اختلافه وتناقضه مع ما فيه من الطول والامتداد وتمسكوا في ذلك بقوله
تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وكان هذا القائل غافل
عن وقوع التحدي بمقدار سورة منه او جاهل بان التحدي به يستلزم ان يوجد
الاعجاز في بعض منه مقداره مقدار سورة الكوثر فتدبر ثم ان دلالة الآية المذكورة
على ان كلام الله تعالى واما ان جهة اعجازه تلك الخاصة فلا دلالة فيها عليه لان
اعجازه امر وكون كلام الله تعالى امر آخر وقد اطنبنا الكلام في هذا المقام في
بعض تعليقاتنا ومنهم من قال ان اعجازه بالصرفة على معنى ان العرب كانت
قادرة قبل البعثة على الكلام مثل القرآن لكن الله صرفهم عن المعارضة مع بقاء
قدرتهم عليها او بدونها على اختلاف الرأيين قال الآمدي في ابكار الافكار
وذهب الاكثرون كالاستاذ ابي اسحق والنظام وبعض الشيعة وغيرهم الى ان
العرب كانت قادرة على مثل كلام القرآن قبل البعثة وانه لا اعجاز في القرآن
وانما المعجز صرف بلغاء العرب عن معارضته اما بصرف دواعيهم كما قاله
النظام والاستاذ ابو اسحق واما بسلبهم العلوم التي لا بد منها في المعارضة كما قال
الشريف المرتضى من الشيعة الى هنا كلامه وبهذا التفصيل تبين الخلل في
بيان الفاضل التفتازاني معنى الصرفة المنسوبة الى النظام حيث قال
في شرحه للمفتاح وبالجملة من الكلام اشارة الى ان وجه اعجاز القرآن امر
من جنس البلاغة والفصاحة وهو كونه في الطبقة العليا فيهما لا كما ذهب
اليه النظام وجمع من المعتزلة ان اعجازه بالصرفة بمعنى انه لم يكن معجزا

في نفسه وامكن للعرب ان يعارضوه الا ان الله تعالى صرفهم عن ذلك وسلب
علومهم به وقدرتهم عليه لا عرفت ان الصرفة بهذا المعنى مذهب المرتضى
لا مذهب الغير وقال الفاضل المذكور في شرحه للمقاصد وذهب النظام وكثير
من المعتزلة والمرتضى من الشيعة الى ان اعجازه بالصرفة وهي ان الله تعالى
صرف المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليها وذلك اما بسلب قدرتهم
او بسلب دواعيهم او بسلب العلوم التي لا بد منها في الاتيان بمثل القرآن
بمعنى انها لم تكن حاصلة لهم او بمعنى انها كانت حاصلة فازالها الله تعالى
وهذا هو المختار عند المرتضى ولا يخفى فيه من الخلل اما اولا فلان ما ذكره
بقوله وذلك اما بالسلب الخ لا يصلح تفصيلا لما اجمله لانه شرط فيه وجود
القدرة على المعارضة وهي مفقودة في كل من شقي هذا التفصيل واما ثانيا
فلان سلب العلوم التي لا بد منها في المعارضة لا يصلح ان يكون مقابلا
لسلب قدرتهم على المعارضة اذ ح لا يتحقق القدرة عليها فيندرج تحت
سلبها واما ثالثا فلان السلب بمعنى عدم الحصول ابتداء لا يصلح تفسيرا
للصرفة وهو بمعزل عن مراد القائلين بها واما رابعا فلان مذهب المرتضى
ازالة القدرة بسلب العلوم التي لا بد منها في المعارضة لا ما يعم منها ومن
ازالة الدواعي اذ ح ينتظم ما ذكره المعنى الذي ذهب اليه الاستاذ والنظام
وقال الشريف الفاضل في شرحه للمفتاح وقد اشار بما ذكره الى ما اختاره
في آخر التكملة من ان وجه الاعجاز هو امر من جنس البلاغة والفصاحة كما
يجده ارباب الذوق لا ما ذهب بعضهم من الصرفة اي صرف الله تعالى دواعي
العرب عن معارضته مع القدرة عليها ولا يخفى ما في القصور لان ما ذكره
احد معنى الصرفة والمقام مقام رد القدر المشترك بينهما فكان حقه ان يذكر

المعنيين اللذين ذهب الى كل منهما فرقة من اصحاب الصرفة ثم قال الفاضل
المذكور في الشرح المزبور او من وروده على اسلوب مباين لاساليب
كلامهم في خطبهم واشعارهم لاسيما في مطالع السور ومقاطع الآي مثل
يومنون يعلمون يفقهون او من سلامته مع طوله جدا عن التناقض
او من اشتماله على الغيوب فهذه اقوال خمسة في وجوه الاعجاز لاسادس
لها وانت بعد احاطتك بطوله بما قدمناه من التفصيل وقفت على ان
قوله لاسادس لها ليس بصحيح فان قول القاضي ابي بكر سادس لها على ان
ههنا اقوالا اخر ذكرها الآمدي حيث قال في ابكار الافكار ومنهم من قال
في وجه الاعجاز فيه موافقته لقضية العقل ودقيق المعنى ومنهم من قال وجه
الاعجاز فيه كونه دالا على الكلام القديم ومنهم من قال كون وجه الاعجاز
فيه انما هو قدمه قال الفاضل المذكور في شرح المواقف عند تفصيل
القول بالصرفة فقال الاستاذ ابو اسحق منا والنظام من المعتزلة صرفهم
الله تعالى عنها مع قدرتهم عليها وذلك بان صرف دواعيهم اليها مع كونهم مجبولين
عليها خصوصا توفر الاسباب الداعية في حقهم كالتقريع بالعجز والاستدلال
عن الرياسات والتكليف بالانقياد فهذا الصرف خارق للعادة فيكون
معجزا وقال المرتضى من الشيعة بل صرفهم بان سلبهم العلوم التي يحتاج اليها
في المعارضة يعني ان المعارضة والاتيان بمثل القرآن يحتاج الى علوم يقتدر
بها عليها وكانت تلك العلوم حاصلة لهم لكنه تعالى سلبها عنهم فلم يبق لهم
قدرة عليها الى هنا كلامه وهذا التفصيل منه كالاعتراف بالتقصير في بيان
القول بالصرفة الواقع في شرح المفتاح وقد استدل على بطلان الصرفة
بوجوه الاول ان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته

وسلامته

وسلاسته في جزالته ويرقصون رؤوسهم عند سماع قوله تعالى وقيل يا ارض
ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي الآية كذلك لا لعدم تأتي المعارضة مع سهولتها
في نفسها الثاني انه لو قصد الاعجاز بالصرفة لما كان المناسب ترك الاعتناء
ببلاغته وعلو طبقته لانه كلما كان انزل في البلاغة وادخل في الركاكة
كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في خرق العادة الثالث قوله تعالى قل لئن اجتمعت
الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم
لبعض ظهيرا فان ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير في مقام التحدي انما يحسن
فيما لا يكون مقدورا للبعض ويتوهم كونه مقدورا للكل فيقصد نفي ذلك
كذا قال الفاضل التفتازاني في شرح المقاصد ولا يذهب عليك ان الوجه
الاول كما يبطل القول بالصرفة يبطل سائر وجوه غير القول بالبلاغة في الطبقة
العالية الخارجة عن طوق البشر بل هو في الحقيقة دليل القائلين بها وان
الوجه الثاني والثالث انما يبطل الصرفة على احد الاحتمالين وهو الذي
اختاره الاستاذ والنظام ثم قال الفاضل المذكور في الشرح المزبور
فان قيل لو كان القصد الى الاعجاز بالبلاغة لكان ينبغي ان يؤتى بالكل
في اعلى الطبقات لكونه ابلغ في خرق العادة والمذهب ان الله تعالى قادر
على ان يأتي بما هو افصح مما اتى به وابلغ وان بعض الآية في باب البلاغة
اعلى وارفع كقوله تعالى يا ارض ابلعي ماءك الآية بالنسبة الى سورة الكافرين
مثلا قلنا هذا اولى في الغرض واوضح في المقصود وبمنزلة صانع يبرز
في مصنوعاته ما ليس غاية مقدوره ونهاية ميسوره ثم يدعو جماهير الحذاق
في الصناعة الى ان يأتوا بما يوازي او يداني او ادون مما القاه واهون
مما انتهى ولقد اخطأ في السؤال وما اصاب في الجواب اما الاول

فلان مبنى الشرطية القايلة لو كان القصد الى الاعجاز بالبلاغة لكان ينبغى
ان يوتى الكل فى اعلى الطبقات على امكان وجود كلام فى اعلى الطبقات
وقد عرفت ان ذلك غير ممكن لما تقرر فيما سبق ان المراتب الممكنة فى البلاغة
غير متناهية ومن هنا ظهر من وجه آخر فى الكلام المذكور حيث كان
المفهوم منه ان يكون بعض القرآن فى اعلى طبقات البلاغة وايضا
قوله وان بعض الآيات فى باب البلاغة اعلى وارفع ليس بصحيح لما عرفت
ايضا فيما تقدم ان الآية القرآنية سواسية فى باب البلاغة لا تفاوت فيها
من تلك الجهة انما التفاوت بينهما من جهة الاشتمال على الخواص والمزايا
وهذا التفاوت فى باب الحسن والقبول واما ثانيا فلان التمثيل لا يطابق
الممثل لان الدعوة والتحدى من الرسول والقرآن كلام الله تعالى لا كلامه
فلم يكن واحد منهما بمنزلة الصانع المذكور ثم انك بعد ما احطت خبرا
المقال فى هذا المقام وعلمت ما هو المختار من القيل والقال عرفت
ما فى كلام الامام البيضاوى فى ديباجة تفسيره وهو قوله فتحدى باقصر
سورة من سورة مصاقع الخطباء من العرب العرباء فلم يجد به قديرا
وافحم من تصدى لمعارضته من فصحاء عدنان وبلغاء قحطان حتى حسبوا
انهم سحروا تسحيرا من الخلل لان الظاهر من اختتام كلامه ان لا يكون
تلك البلغاء عارفين ببلوغ القرآن الى الطبقة العالية من البلاغة
الخارجة عن طوق البشر الظاهر منه ان يكونوا من القائلين بالصرفة
فلا يناسب سياق الكلام لانه صريح فى التحدى من جهة البلاغة ولا يصلح غاية
لما فى سياقه من المبالغة من جهتها وبالجملة قد بالغ فى بيان الافحام لكن
لا على وجه يخرج مدحا للقرآن كما هو مقتضى المقام بل نقول انه غير مطابق

للواقع

للواقع على ما افصح عنه الشيخ فى دلايل الاعجاز حيث قال عند استدلاله على
بطلان القول بالصرفة ومما يلزمهم على اصل المقابلة لان العرب لو كانت
منعت منزلة من الفصاحة قد كانوا عليها لكانوا يعرفون ذلك من انفسهم
ولو عرفوه لكان يكون قد جاء عنهم ذكر ذلك ولكانوا قد قالوا للنبى عم
انا كنا نستطيع قبل هذا الذى جئتنا به ولكنك قد سحرتنا [illegible] واحتلت فى
حال بيننا وبينه فقد نسبوه الى السحر فى كثير من الامور كما لا يخفى وكان
اقل ما يجب فى ذلك ان يتذاكروه فيما بينهم ويشكوه البعض الى البعض
ويقولوا ما لنا قد نقصنا فى قرايحنا وقد حدث كلول فى اذهاننا ففى ان
لم يروا ولم يذكر انه كان منهم قول فى هذا المعنى لا ما قل ولا ما كثر دليل
على انه قول فاسد ورأى ليس من آراء ذوى التحصيل الى هنا كلامه
بعبارته والله اعلم

هذه رسالة معمولة فى تحقيق بالصواب سنه ٩٤٢ الفقر فخرى لمولانا كمال پاشا

الحمد لمن ذاته تعالى بالكمال الغنى احق واولى وما سواه بنقصان الفقر اليق واحرى
والصلوة على من افتخر بوجوده الكامل الكل الموجودات وهو قد اتخذ لنفسه الفقر فخرى وبعد
فانى سئلت فى مدة اقامتى بالقاهرة الظاهرة عن الادناس عن التفريع كون سواد الوجه
فى الدارين كيف كان فخر فخر الكل فقلت فى جوابه ان كون الفقر سواد الوجه جهة مدح لا جهة
ذم فلا ينافى الافتخار به بل يناسبه وتحقيق ذلك ان المراد من الوجه ذات الممكن فان اطلاق
الوجه على الذات شائع سائغ فى لسان العرب كما يقال الكريم وجهك اى ذاتك ومن الفقر
احتياجه فى وجوده وساير الكمالات المتفرعة عليه الى الغير وكون ذلك الاحتياج سواد وجهه
عبارة عن لزومه لذاته فى الدارين اى فى الدار الدنيا وفى الدار الآخرة بحيث لا ينفك عنه كما
لا ينفك السواد عن محله اصلا فانه من بين الالوان ممتاز بتلك الخاصية ولذلك شبه
الاحتياج المذكور تمت الرسالة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي كرم آدم عليه السلام • وفضل نسبه بفضل احسانه • والصلوة
على من خصه الله تعالى بطهارة النسب • وحفظ آبائه • من الدنس تعظيما
لشانه • وجعل قرنه خير القرون • وصير كل اصل من اصوله خير اهل زمانه
كما ورد في الحديث كما اورده البخاري في صحيحه بهذه العبارة بعثت
من خير قرون بني آدم قرنا فقرنا حتى كنت من القرن الذي كنت فيه وفي حديث
آخر انا انفسكم نسبا وصهرا وحسبا لم يزل الله ينقلني من الاصلاب الطيبات
الى الارحام الطاهرات مصطفا مهذبا لا تنشعب شعبتان الا كنت
في خيرهما فانا خيركم نفسا وخيركم ابا ولا يخفى ان في مقطع الكلام مقنعا
لطالب الحق من ذوي الافهام فيما سبق لاجله الكلام بعون الله الملك العلام
فنقول وبالله التوفيق وبيده ازمة التحقيق اعلم ان السلف اختلفوا في
ان ابوي الرسول عم هل ماتا على الكفر ام لا وذهب الى الاول جمع منهم صاحب التيسير
حيث قال في تفسير قوله تعالى ولا تسئل عن اصحاب الجحيم قال ابن عباس ومحمد
بن كعب القرظي قال عم يوما ليت شعري ما فعل ابواي فانزل الله تعالى ولا تسئل
عن اصحاب الجحيم فلم يذكرهما حتى توفاه الله تعالى ثم قال ولما اكثر من تبشير المؤمنين
وانذار الكافرين كان يذكر عقوبات الكفار فقام رجل وقال يا رسول الله
اين والدي فقال في النار فحزن الرجل فقال النبي عم ان والدك ووالدي
ووالد ابراهيم في النار فنزل قوله تعالى ولا تسئل عن اصحاب الجحيم فلم يسئل
شيئا بعد ذلك وهو كقوله تعالى لا تسئلوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم
وذهب الى الثاني جماعة متمسكين بالاحاديث الدالة على طهارة نسبه عم
عن دنس الشرك ورجس الكفر ونفر من الجمع الاول قالوا انجاه تعالى

منهم الامام القرطبي فانه قال ان الله تعالى احيا له عم اباه وامنوا امنا به ومن رام
التفصيل في هذا المقام فلينظر تذكرتي في سلك المطالعة فان قالت اليس الحديث
الذي ورد في احيائهما موضوعا قالت زعمه بعض الناس الا ان الصواب انه
ضعيف لا موضوع ولقد احسن الحافظ شمس الدين بن ناصر الدين الدمشقي
حيث انشد لنفسه في كتابه مورد الصادي بعد ايراد الحديث المذكور قطعة
حبا الله النبي بمزيد فضل على فضل وكان به رؤفا • فاحيا امه وكذا
اباه • لايمان به فضلا لطيفا • وان كان الحديث به ضعيفا • نص على كون
الحديث المذكور ضعيفا • لا موضوعا وهو معدود في طبقة الحفاظ • سئل القاضي
ابو بكر العربي احد ائمة المالكية عن رجل قال ان ابا النبي عم في النار فاجاب بانه
ملعون لان الله تعالى يقول ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا و
الآخرة قال ولا اذى اعظم من ان يقال عن ابيه انه في النار وقال الامام
السهيلي في الروض الانف بعد ايراده ذا حديث مسلم وغيره وليس لنا نحن ان
نقول ذلك في ابويه عم لقوله عم لا تؤذوا الاحياء بسبب الاموات والله تعالى
يقول ان الذين يؤذون الله ورسوله وذكر القاضي في الشفاء ان كاتب عمر بن
العزيز قال بحضرته كان ابو النبي عم كافرا فغزل وقال لا تكتب لي ابدا وفي الحلية
لابي نعيم ان عمر لما سمعه قال ذلك غضب غضبا شديدا وعزله عن الدواوين
وقال الحافظ ابو حفص شاهين في كتاب الناسخ والمنسوخ عن عائشة رض
ان النبي عم نزل الى الحجون كئيبا حزينا فاقمت به ما شاء الله ثم رجعت مسرورا
قال سألت ربي عز وجل فاحيا امي فآمنت بي ثم ردها وقال جلال الدين
السيوطي هذا الحديث اخرجه ابن شاهين هكذا في الناسخ والمنسوخ وجعله
ناسخا للاحاديث الواردة في انه عم استاذن ربه في الاستغفار لامه فلم يأذن

له ويرد عليه ان النسخ لا يجري في الاخبار على المبين في الاصول ولا يخفى وجهه على
ذوي الاختبار فالوجه ان يقال انه عم استاذن ربه في الاستغفار لامه مرة فلم
ياذن له ثم استاذن فيه في وقت آخر فاذن له قال الحافظ فتح الدين بن سيد
الناس في السيرة قد روي ان عبد الله بن عبد المطلب وامنه ابنة وهب ابوي
النبي عم وان الله تعالى احياهما له فآمنا به وروى ذلك ايضا في حق جده عبد المطلب
ثم قال وهو مخالف لما اخرجه احمد عن ابي رزين العقيلي قال قالت يا رسول الله
اين امي قال امك في النار قالت فاين من مضى من اهلك قال اما ترضى ان تكون
امك مع امي ثم قال وذكر بعض اهل العلم في الجمع بين هذه الروايات ما حاصله
ان النبي عم لم يزل راقيا في المقامات السنية صاعدا في الدرجات العلية الى ان
قبض الله روحه الطاهرة اليه وازلفه بما خصه به لديه من الكرامة حين القدوم
عليه فمن الجائز ان يكون هذه درجة حصلت له عليه السلام بعد ان لم يكن و
ان يكون الاحياء والايمان متاخرا عن تلك الاحاديث فلا تعارض الى هنا
كلامه واما ما ذكره الحافظ ابو الخطاب بن دحية ان الحديث في ايمان امه
وابيه موضوع يرده القرآن العظيم قال الله تعالى ولا الذين يموتون وهم كفار
قال ويموت وهو كافر فمن مات كافرا لم ينفعه الله الايمان بعد الرجعة بل
آمن عند المعاينة فكيف بعد الاعادة وفي التفسير انه عم قال ليت شعري ما فعل
ابواي فنزلت ولا تسئل عن اصحاب الجحيم فمدفوع بما ورد من ان اصحاب الكهف
يبعثون في آخر الزمان ويحجون ويكونون من هذه الامة تشريفا لهم بذلك اخرجه
ابن عساكر في تاريخه واخرج ابن مردويه في تفسيره من حديث ابن عباس رضه
مرفوعا اصحاب الكهف اعوان المهدي فقد اعتد بما يفعله اصحاب الكهف بعد
حالة عدم الموت ولا بدع ان يكون الله تعالى كتب لابوي النبي عم عمرا ثم قبضهما

قبل

١٤٣

١١٧

قبل استيفائه ثم اعادهما لاستيفاء تلك اللحظة الباقية وآمنا فيها فيعتد به و
يكون تاخير تلك البقية بالمدة الفاصلة بينهما لاستدراك الايمان من جملة ما اكرم
تعالى به نبيه صلى الله عليه وسلم كما ان تاخير اصحاب الكهف هذه المدة من جملة ما اكرموا
به ليحوزوا شرف الدخول في هذه الامة واما قوله بل لو آمن عند المعاينة ايمان
يأس فلا يقبل بخلاف الايمان بعد الاعادة وقد دل على هذه قوله تعالى ولو ردوا
لعادوا لما نهوا عنه قال حافظ الدين الكردري في كتابه الموسوم بمناقب
الامام الاعظم من تقرر انه مات على الكفر يباح لعنه الا والدي رسول الله
فانه قد ثبت في الحديث الحديث اورده في التذكرة الامام القرطبي وفي تفسيره
ان الله تعالى اوحى له على الاسلام اباه وامه فآمنا به عم ثم ماتا فان قلت
هذا يخالف لكتاب الله تعالى والحديث الصحيح اما الاول فقوله تعالى فلم يك ينفعهم
ايمانهم لما رأوا بأسنا وقوله عم ان ابي واباك في النار قلت اما الحديث
فيحتمل ان يكون قبل الاحياء والجواب عن قولهم ان الايمان بعد معاينة
العذاب لا يقبل اذا كان ذلك في ذكره اما اذا استدعاه الله تعالى له تلك الحالة ثم
امن يقبل الا يرى انه تعالى احيى الذرية يوم الميثاق وركب فيهم عقلا وبنية
واحدة منهم الميثاق كما جاء في التفاسير والاحاديث ثم انسانا ذلك ابتلاء
كذلك في حق والدي رسول الله عم يجوز ان يقع مثل ذلك هذا الى هنا كلامه
وفي قنية الفتاوى سئل الشيخ الامام الاجل علي بن سعيد الرستغفني عن قوله
بعض الناس ان آدم عم لما بدت منه تلك الزلة اسود منه جميع جسده
فلما اهبط الى الارض امر بالصيام والصلوة فصام وصلى وابيض جسده
ايصح هذا القول قال لا يجوز في الحلة القول في الانبياء عم بشيء يؤدي
الى العيب والنقص فيهم وقد امرنا بحفظ اللسان عنهم لان مرتبة الا

نبياء

عليهم السلام ارفع وهم على الله اكرم من سائر الخلق وقد قال النبي عم اذا
ذكر اصحابي فامسكوا فلما امرنا ان لا نذكر الصحابة رضي الله بشيء يرجع
ذلك الى العيب والنقص فيهم فلانا نمسك ونكف عن الانبياء عليهم السلام
اولى واحق الى هنا كلامه واذا تقرر هذا فحق المسلم ان يمسك لسانه
عما يخل بشرف نسب نبينا عليه السلام بوجه من الوجوه ولا خفاء في ان
اثبات الشركة في ابويه اخلال ظاهر بشرف نسبه الطاهر وبالجملة هذه المسئلة
ليست من الاعتقاديات فلا حظ للقلب منها واما اللسان فحقه ان يصان
عما يتبادر منه النقصان خصوصا الى وهم العوام لانهم لا يقدرون على

رفعه وتداركه تمت الرسالة

الحمد لله الملك المتعال ذي الجلال والجمال والصلوة على من بلغ بحسن الفعال
ذروة الكمال محمد صاحب الحال والقال ناصب لواء الاعجاز في نظم المقال
وعلى آله وصحبه ما لمع الآل ولمع طيف الخيال في البال وبعد فهذه رسالة
مرتبة في تحقيق مقال القائلين بالحال من اصحابنا واصحاب الاعتزال وتحرير
ما ذكروا في مقام الاستدلال وتقرير ما ورد عليهم من الاشكال ولا بد من تمهيد
مقدمة امام المرام وهي ان المعتزلة القائلين بشيئية المعدوم في الخارج قالوا
بثبوت الواسطة بين الموجود والمعدوم وقد افصح عن هذا الفاضل
المحقق نصير الطوسي في تلخيص المحصل حيث قال وينبغي ان يعلم ان القائلين
بان المعدوم شيء يفرقون بين الموجود والثابت وبين المعدوم والمنفي
ويقولون كل موجود ثابت ولا ينعكس ويثبتون واسطة بين الموجود
والمعدوم ولا يجوزون بين الثابت والمنفي واسطة ولا يقولون للممتنع
معدوم بل يقولون انه منفي انتهى كلامه ثم منهم من قال بالحال كابي هاشم

واتباعه

١١٨

واتباعه ومنهم من انكره وهم عامة المعتزلة فالحال اخص من مطلق الواسطة
بين الموجود والمعدوم وذلك لان القيام بالموجود في الجملة شرط في الحال دون
مطلق الواسطة وقد افصح عن هذا ايضا الفاضل المذكور في الكتاب المزبور
بقوله انهم يقولون ان الوجود اخص منه من الثبوت والموجود كل ذات لها
صفة الوجود والمعدوم كل ذات ليس له صفة الوجود والصفة لا يكون
لها ذات لا جرم لا يكون موجودة ولا معدومة ومن هنا ذهبوا الى القول
بالواسطة انتهى كلامه وفي موضع آخر من الكتاب المذكور قال وعندهم
الممتنع ليس بموجود ولا معدوم والحال ليس بموجود ولا معدوم وهذا القول
منه صريح في ان الممتنع مادة افتراق مطلق الواسطة عن الحال عندهم ومثل
الفرق بين الحال ومطلق الواسطة قد خفي على كثير ممن حسن الظن بنا
حتى زل اقدامهم في هذا المقام وضل من تبعهم من الاقوام منهم صاحب
المواقف حيث قال في قسمة المعلوم اما ان يقال بان المعدوم ثابت او لا
وعلى التقديرين اما ان يثبت الواسطة بين الموجود والمعدوم وهو الحال
او لا وهذا صريح في ان القول بثبوت المعدوم لا يستلزم القول بثبوت الواسطة
بين الموجود والمعدوم وفي ان الواسطة ليست الا الحال ثم قال الثالث
المعدوم ثابت ولا واسطة وهو مذهب اكثر المعتزلة وهذا القول منهم نقض
فيما ذكرنا ومما ذكرنا في قدم ذلك الفاضل في هذا المقام انه قال وبطلانه اي
بطلان ثبوت الواسطة بين الموجود والمعدوم ضروري وعلل ما موجبه
لزوم احد الامرين السفسطة وكون النزاع لفظيا حيث قال لما عرفت ان
الموجود ما له تحقق والمعدوم ما ليس كذلك ولا واسطة بين النفي والاثبات
ضرورة والفاظ فان اريد نفي ذلك فهو سفسطة وان اريد معنى آخر لم يكن

وانتفاء

النفي والاثبات متوجهين الى معنى واحد فيكون النزاع لفظيا ولا يذهب عليك
انه على التقدير الثاني لا يلزم البطلان الضروري واعلم ان المتاخرين قاطبة
زعموا ان القائلين بالحال استدلوا عليه بان يقال الوجود ليس موجودا
والا زاد وجوده على ذاته لانه يشارك ساير الموجودات في الموجودية ويمتاز
عنها بخصوصية هي ذاته فيقدر زاد وجوده على ماهيته ويتسلسل وجود بعد وجود
الى غير النهاية ولا معدوما والا اتصف الشيء بنقيضه ثم انه تصنف كما هو
دابه في الكتاب المذكور وقال والذي اخبتهم ارادوه جانبا تاخر البعض
انهم وجدوا امفهوما بتصور عروض الوجود لها فسموا تحققها وجودا
وارتفاعها عدما ووجدوا مفهومات ليس من شانها ذلك كالامور الاعتبارية
التي يسميها الحكماء معقولات الثانية لا موجودة ولا معدومة فنحن نجعل
العدم للوجود بسلب ايجاب وهم يجعلونه له عدم ملكة ولا نناز عهم في المعنى
ولا في التسمية الى هنا كلامه ومنشا الغفول عن تحقيق مذهبهم واصل مقالهم
في هذا المقام وانت بعد ما احطت ما نقلناه من تلخيص المحصل عرفت
ان مانعه هذا الزاعم بمعزل عما قالوه كيف فان كان صفة لا يكون لها
ذات واسطة بين الموجود والمعدوم عندهم سواء كانت من المعقولات
الثانية اولا ولم يعلموا ان موجب الاحتجاج على الوجه المذكور القول بالواسطة
بين النقيضين لان المقدمة القائلة ولا معدوما والا اتصف الشيء
بنقيضه صريحة في ان المراد من الموجود والمعدوم الذين اثبتوا الواسطة
بينهما طرفين النقيض وقد عرفت انهم لا يلتزمونه بل يصرحون بان
الواسطة التي يثبتونها بين الموجود والمعدوم الذين ليسا في طرفي النقيض
قال الفاضل المحقق في تلخيص المحصل بعد نقل الاحتجاج المذكور على ما قرره

[illegible]

لامام

لامام في المحصل اقول هذه حجة عليها يعني الامام لهم من عبران يقولوا
به فان الموجود والمعدوم عندهم ليسا بمعنا قضيتين فان طرفي النقيض
يجب ان يقتسما الاحتمالات وعندهم الممتنع ليس بموجود ولا معدوم فقوله
الموجودية مناقضة للمعدومية والشيء لا يكون عين نقيضه لا يوافق
اصولهم انتهى ومن هنا تبين ان من وهم ان الفاضل المذكور اجاب
بقوله في التجريد والوجود لا يرد عليه القسمة عن الاحتجاج على ذلك الوجه
منهم بل يصحته على اصلهم ومع ذلك كيف يقصد الجواب عنه وعندي
الصواب في تقرير الاستدلال ان يقال ان الموجود والمعدوم ليسا في
طرفي النقيض بل بينهما واسطة والا اي وان لم يكن بينهما واسطة بل كان
في طرفي النقيض يلزم خلاف المفروض واللازم بط وكذا الملزوم وتقرير
اللازمة انه على تقدير عدم الواسطة بين الموجود والمعدوم نقول
ان الوجود ليس بموجود الخ آخر ما ذكرنا فيما تقدم واجيب عن الدليل المذكور
باختيار كل من شقي الترديد اما باختيار الاول فبان يقال الوجود موجود
ووجوده نفسه فان كل مفهوم مغاير للوجود فانه انما يكون موجودا
بامر زايد ينضم اليه واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر زايد عليه
وامتيازه عما عداه بقيد سلبي وهو ان وجوده ليس زايدا على ذاته اصلا
فلا يتسلسل ويرد عليه ان مراد المستدل من الوجود معناه المتعارف
وهو ما يقوم به الوجود فلا مجال للجواب بالوجه المذكور على اختيار الشق
الاول وايضا المراد من الوجود الموجود في الخارج ولو كان الوجود
موجودا في الخارج لما صح قيامه بالماهية من حيث هي ضرورة ان قيام
الصفة الموجودة مشروط بوجود موصوف واما الجواب باختيار الثاني

فبان يقال الوجود معدوم وانما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه بهو هو بان يقال
مثلا الوجود عدم او الموجود معدوم امّا اتصافه بنقيضه بالنسبة و
الاشتقاقات فلا يمتنع فان كل صفة قائمة بشيء فرد من افراد نقيضه
كالسواد القايم بالجسم فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم
ذو لا جسم ولا بعد في ان يصدق ايضا الوجود ذو لا وجود وقيل ان اصل
الجواب صحيح الّا ان تقريره على الوجه المذكور خارج عن نهج الصواب وذلك
انّ للمحمول اذا كان مشتقا او في حكمه يجوز ان يصدق على غيره واذا كان نقيضه
المفهوم الكلّي فانه يصدق على الجزئي الذي نقيضه واذا لم يكن مشتقا
ولا في حكمه لا يمكن صدقه على غيره وان لم يكن نقيضا له كمفهوم الحركة فانه لا يصدق
على الوجود كما لا يصدق عليه مفهوم العدم هذا في الصدق بطريق المواطاة
بان يحمل احدهما على الآخر بهو هو فالعبرة في هذا النوع من الصدق
لكون المحمول مشتقا حقيقة او حكما ولا تاثير فيه لكون احدهما نقيضا للآخر
كما هو الظاهر تقرير الجواب على هذا الوجه المذكور وامّا في الصدق
بطريق الاشتقاق فالامر على العكس هذا فانه ح لا بد ان لا يكون المحمول
مشتقا ولا في حكمه وايضا لا وجه لقياس قولنا الوجود ذو عدم على قولنا
الجسم ذو لا جسم لقيام الفرق بينهما فان معنى القول الثاني انّ الجسم
ذو شيء لا جسم وليس معنى الاول الوجود ذو شيء هو عدم وتوضيح
ذلك انّ الجسم يتصف بالسواد الذي يصدق عليها اللاجسم ولا يلزم
من ذلك اتصاف الجسم بما يتصف به السواد ويصدق عليه بخلاف الوجود
فانه يتصف بالعدم نفسه على تقدير كونه معدوما لا بما يتصف به العدم ويصدق
عليه وذلك لان الوجود في قولنا الوجود ذو عدم مثل الجسم في قولنا الجسم

ذو سواد وليس معناه انه ذو شيء يصدق على ذلك الشيء العدم ليكون على
وزان قولنا الجسم ذو لا جسم فيلزم منه اتصاف الوجود بالعدم كما يلزم
في قولنا الجسم ذو سواد اتصاف الجسم بالسواد وانما قلنا انّ اصل الجواب
صحيح لانّ الممتنع اتصاف الشيء بالنقيضين لا اتصاف احدهما بالآخر
ومن هنا تبيّن فساد الجواب الذي اشار اليه الفاضل الطوسي في التجريد
بقوله والوجود لا يرد عليه القسمة وتقريره انّ الترديد في المنفصلة ذات
الاجزاء الثالثة الواقع في الاستدلال ممّا لا يصح عند العقل ولا يقبله اصلا
وذلك لانّ تلك الاجزاء ليس لها معان محصلة معقولة بل مجرد عبارات ليس
لها مفهومات ثابتة في العقل امّا الجزء الاول فلان قوله الوجود موجود معناه
ثبوت الشيء لنفسه وهو ممّا لا يمكن تصوره لانّ ثبوت الشيء نسبة لا يعقل الّا
متغايرين واذ لا تغاير بين الشيء ونفسه امتنع ان يدرك هناك نسبة قطعا
وامّا الجزء الذي فلانّ قوله الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه
لا كما قيل انه لو فسّر العدم بمعنى آخر صار النزاع بين الفريقين لفظيا لما وقفت
فيما تقدم على فساده بل لانّ موجب تمشية الاستدلال ذلك على ما وقفت
عليه ايضا وسلب الوجود عن نفسه ممّا لا يمكن تصوره لانّ ثبوته لنفسه
اذا لم يكن متصورا امتنع ورود السلب عليه ضرورة انّ السلب فرع تصور
الايجاب وكيف لا والسلب رفع الايجابية المتصورة بين بين بحيث
لا يتصور نسبة لم يتصور هناك ايجاب ولا سلب وامّا الجزء الثالث
فلانّ قوله الوجود لا موجود ولا معدوم يدل على اثبات سلب الوجود
للوجود واثبات سلب سلبه له وليس بشيء منهما يتصور لانه اذا لم يتصور
سلبه عن نفسه كما مرّ في الجزء الثاني لم يتصور اثبات سالبه ولا سلب سلبه

الفريقين نخ

فضلا عن ان يتصور اثبات سلب سلبه فظهر ان المنفصلة المذكورة خارج
عن القضية المعقولة فلا يكون في الحقيقة قضية حتى يتصور صدقها
فتقدح الاستدلال بها واما الرد عليه بانا لا نم ان قولنا الوجود موجود
يتضمن بثبوت الشيء لنفسه فان الموضوع في هذه القضية هو الوجود
والمحمول هو الموجود بمعنى ذو وجود ومفهوم ذو وجود مغاير لمفهوم
الوجود والنسبة التي هي مورد الايجاب والسلب انما هي بين الوجود
وذو وجود وقس على هذا امثال قولنا الوجود معدوم فمردود لانها انما
اذا كان معنى الوجود والموجود كما اعترف به فقولنا الوجود موجود
يتضمن ثبوت الوجود لنفسه اشتقاقا لانه لا يعترف بان معنى ذو وجود
ثبت له الوجود وان كان يتضمن قولنا الوجود موجود ثبوت الشيء لنفسه
صريح فيه بل يقول ان معناه من له الوجود اعم من ان يكون بطريق الثبوت
او بطريق آخر كما في قولنا زيد ذو مال بل ان مراد المستدل من الموجود
معناه المتعارف لان من اثبت الواسطة بين الموجود والمعدوم انما
اثبتها على معناهما المتعارف وهو ما يقوم به الوجود فلا وجود
مجال للتوجيه المذكور من طرفه واما ما قيل مفهوم الموجود مجمل يصح العقل
تحليله في جميع الصور حتى يلزم في هذه الصورة ثبوت الشيء لنفسه
فليس بشيء اذ ح منهدم اساس الاستدلال المذكور كما لا يخفى على من له ادنى

تأمل تمت الرسالة بخط الحال سنه ١٢٧٨

الحمد لله الذي علمنا وجوه المكاسب والهمنا دقايق الصنايع والصلوة
على محمد خاتم اصحاب الشرايع عليهم السلام وعلى آله الكرام واصحابه العظام وبعد
فهذه رسالة معمولة في مدح السعي وذم البطالة قال الله تعالى وان ليس للانسان

الا ما سعى وقال صاحب التيسير في تفسير قوله فاذا قضيت الصلوة فانتشروا
في الارض وابتغوا من فضل الله اي اطلبوا من المعاش الذي فيه قوامكم وفضل
الله ورزق الله الذي تفضل به على عباده واباحة بالبيع والتجارات المشروعة
وعن سعيد بن جبير رضه قال اذا انصرفت من الجمعة فاذا خرجت من المسجد
فاوم بالشيء وان تشتري ونحن نقول لا خلاف في ان طلب الرزق مشروع
قال النبي عم اطلبوا الرزق في خبايا الارض انما الكلام في ان بعض الطلب
هل يدخل في حد الفرض قال الامام الراغب في الذريعة التكسب في الدنيا وان كان
معدودا من المباحات من وجه فانها من الواجبات من وجه وذلك انه اذا لم يكن
للانسان الاستقلال في العبادة الا بازالة ضروريات حيوته فازالتها واجب
لان كل ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب كوجوبه واذا لم يكن له الى ازالة ضروريات
سبيل الا باخذ تعب من الناس فلا بد ان يعوضهم تعبا له والا كان ظالما
فمن توسع في تناول عمل غيره في مأكله وملبسه ومسكنه وغير ذلك فلا بد ان يعمل
لهم عملا بقدر ما يتناوله منهم والا كان ظالما لهم قصدوا افادته او لم يقصدوا
ومن اخذ منهم المنافع ولم يعطهم فانهم لم يأتمر بامر الله تعالى في قوله عز وجل وتعاونوا
على البر والتقوى ولم يدخل في عموم قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم
اولياء بعض ولهذا من يدعي التصرف فيتعطل عن المكاسب فلا يكون عليه
يؤخذ منه ولا عمل صالح في الدين يقتدى به بل همته عاذية بطنه وفرجه فانه يأخذ
منافع الناس ويضيق عليهم معاشهم ولا يرد اليهم نفعا فلا طائل في امثالهم الا
ان يكدروا الماء ويغلوا الاسعار انتهى وقال الجنيد رح اذا رايت الفقير طالب
السماع فاعلم ان فيه بقية من البطالة والله لا يحب الرجل الباطل فان من تعطل
وتبطل فقد انسلخ من الانسانية بل من الحيوانية فصار من جنس الموتى وذ

انه خص الانسان بالقوى الثلث ليسعى في فضيلتها فان فضيلة القوة الشهوانية
طالبة بالمكاسب التي تنمه وفضيلة القوة الغضبية نطالبه بالمجاهدات التي
تحميه وفضيلة القوة الفكرية نطالبه بالعلوم التي تهديه فحقه ان يتامل قوته
ويسير قدر ما يعطيه فيسعى بحسبه لما يفيده السعادة ويتحقق ان اضطرابه
سبب وصوله من الذل الى العز ومن الفقر الى الغنى ومن الضعة الى الرفعة
ومن الخمول الى النباهة قال بزرجمهر من تخلف بالكسل فليتسل عن
سعادة الدارين وكان النبي عم يتعوذ بالله تعا من الكسل ويقول رحم الله
امرأ من نفسه تجلدا وكان ابو المسلم الخراساني في مبادي خروجه ينشد هذا
البيت • فلا اوخر شغل اليوم عن كسل • الى غد ان يوم العاجزين غد •
ومما ادركته ابصار البصائر • واهدته السنة الاوائل الى اسماع الاواخر •
وطمته بطون الدفاتر • من نطف مياه المحابر انه لم يكن في ملوك الامم •
ومتعدمها من ملك القلوب • لرغبة فرقا ووجلا • وكشف عن وجه ولايته
جذه الغفلة ووجلا • مثل اردشير بن بابك الساساني الذي كان يضرب المثل
ومن كلامه المنظوم على النظام • المناسب لهذا المقام • شهد الجهد احلى من
عسل الكسل • يعني ان الشهد الحاصل بالجهد احلى من الكسل • الشبيه الى العسل
في ميل النفس اليه والتلذذ به فالاول في الثاني فاضافته للملابسة السببية والآني
في الحال واضافته من قبيل اضافة المشبه به الى المشبه كلجين الماء ومما نسج على
هذا المنوال من احاسن المقال قول من قال راحتي في جراحة راحتي واعلم
ان البطالة تبطل الهيئات الانسانية فان كل هيئة بل كل عضو متروك استعماله
تبطل كالعين اذا غمضت واليد اذا عطلت ولذلك وضعت لها حكماء
في كل شيء ولما جعلوا الله تعا للحيوان قوة التحرك لم يجعل له رزقا الا بسعي منه

لئلا يتعطل فائدة ما جعل له من قوة التحرك ولما جعل للانسان الفكرة ترك من كل
نعمة انعمها عليه جانبا يصلحه هو بفكرته لئلا يتبطل فائدة الفكرة فيكون وجوده
عبثا وتاويل حال مريم عم وقد جعل لها من الرطب ما كفاها مؤنة الطلب
وفيه اعظم معجزة فانه لم يخلها من ان امرها بهزها فقال الله تعا وهزي اليك بجذع
النخلة تساقط عليك رطبا جنيا وقد اخذ بعضهم منه اشارة تعالى ان الرزق
من الله تعا ولكنه مسبب تسببا عاديا بالطلب من العبد في مباشرة اسبابه
فقال الم تر ان الله قال لمريم وهزي اليك بجذع النخلة تساقط الرطب ولو شاء
اجنى الجذع من غير هزه اليها ولكن كل شيء له سبب وعن ابن الاسود الدؤلي
وليس الرزق عن طلب حثيث ولكن الق دلوك في الدلاء تجئ عليها طوار كالحماة
تجئ بحمائه وقليل ماء وقد ورد الخبر عن خير البشر انه قال ان الله تعا فيقول يا عبدي
حرك يدك انزل عليك الرزق وكون حركة اليد من الله لا ينافي طلبها منه كيف
وهو مامور بها وحقيقة الامر الطلب على حقيق في موضعه ومن هنا اتضح وجه
الاشكال في جواب المسئلة ولو قال رجل الرزق من الله تعا ولكن از بنده جنبش
خواهد شرك وتعليله الذي ذكره صاحب الخلاصة بقوله لان الحركة ايضا من الله
تعا لا يقال لانه قال هذا شرك لان القول باستعانة الله تعا بالعبد المفهوم عن
الكلام المرقوم تشريك لله تعا في الخلق لانا نقول قد عرفت فيما سبق ان له
محملا آخر لا خلل فيه اصلا والاصل فيما له وجوه احدها الى الصواب ان لا يقوم
على التخطئة فضلا عن التكفير ثم ان التعليل موجبه الخطاء لا الشرك واياك ان
تتوهم ان الامام الوارد في قوله تعا فتوكلوا على الله تعا بالتوكل الذي مرجعه الى كل
الامر كله الى مالكه والتعويل على وكالته يستلزم النهي عن التوسل بالكسب واسباب
لان التوكل اسقاط الاسباب عن خاطر الاعتقاد بها والاعتماد عليها والتخطي

بادخار الذخائر لا اسقاطها عن خير الامداد على وجه العناد وقد اشار النبي عم
الى ان التوكل ليس لتعطل بل لا بد فيه من التوسل بنوع من السبب حيث قال لو توكلتم
على الله تعالى حق التوكل لرزقكم كما ترزق الطير تغدو خماصا وتروح بطانا فان
الطير ترزق بالطلب والسعي فان قلت ما تقول في قول من قال الرزق مقسوم
فلا ترحل له والموت محتوم فلا توجل به ومن قال رزق تو بر تو ز تو عاشقتر است
رو توكل كن ملرزان پا و دست ور نه بگريزانی در دسرت كيف ولو كان ما
ذكروا الشان على ما زعم لما امر العبد بالسعي والطلب في قوله تعالى وابتغوا من
فضل الله ولما كان الكسب فرضا وقد نص محمد بن الحسين الشيباني على انه من
الفرائض فالمراد على ما اشار اليه بعضهم بقوله گر نشینی ز صید قوت کنی دست و
پایت چو عنکبوت بود ولا متمسك للمجبرة المانعين للتكليف والقدرية المنكرين
للتقدير في قوله عم ما منكم من احد الا قد كتب مقعده من النار ومقعده من الجنة
بان يقال ان السعادة والشقاوة لو كانت مقدرتين بحيث لا يتطرق اليهما
التغير والتبدل لم يكن التكاليف والاعمال مفيدة فان من كتب مقعده الى هنا
گر تو نشتابی نیابد بر درت ور تو بشتابی دهد درد سرت ومن قال نصيبك
يصيبك در پی آن غله بيهوده گشت رنجه مشو چون قلم آسوده گشت
قلت ما قالت حذام والكلام المنقول عن فحول الاعلام لا يعارض الخبر المروي
عن خير الانام اذا جاء نهر الله بطل نهر معقل واذ قد عرفنا تمام شرعنا فيه
فلنختم المقالة في هذه الرسالة بتفسير ما تقدم ذكره في مقام الاستدلال
من قوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى على وجه يقتضيه الدراية ويصحبه
الرواية ونقرر ما ينحل به الاشكال ويضمحل القيل والقال ولنقدم امام الكلام
مقدمة لا بد من تقديمها على الشروع في تحقيق المقال في هذا المقام وهي انه

يجوز للمؤمن ان يجعل ثواب عمله لغيره صلوة كانت او صياما او حجا او صدقة
او قراءة او غير ذلك عند ابي ح واصحابه واحمد بن حنبل ومن تابعهم من الائمة
المجتهدين وقد روي في صحيح البخاري والمسلم ان النبي عم ضحى بكبشين املحين
احدهما لنفسه والآخر لامته اي جعل ثوابه لهم وذكر عبد الحق صاحب الاحكام في
العاقبة روي عن النبي عم انه قال الميت في قبره كالغريق ينتظر دعوة فلحقه
من ابنه او اخيه او صديق له فاذا لحقته كان احب اليه من الدنيا وما فيها وروى
دار قطني عن علي بن ابي طالب رض ان النبي عم قال من مر على المقابر فقرأ قل
هو الله احد عشر مرة ثم ذهب اجرها للاموات اعطي من الاجر بعدد الاموات
روى الحافظ في شرح السنة عن ابي هريرة رض انه قال يموت الرجل ويدع ولدا
فرفع درجة فيقول يا رب ما هذا فيقول عز وجل استغفار ولدك لك
وقال الله تعالى ما كان للنبي والذين آمنوا ان يستغفروا للمشركين فيفهم من
هذا ان استغفارهم للمؤمنين مفيد وقوله تعالى والذين جاؤا من بعدهم يقولون
ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان دل على ان الدعاء ينفعهم
وان النبي عم شفيع مشفع يوم الحشر ينتفع بشفاعته عصاة وان العلماء قد
اجمعوا على ان المسلم يوجر على الامراض والاعراض حتى الشوكة يشاكها يرفع
بها درجة ويحط بها عنه خطيئة واذا تقرر هذا فنقول لا يجوز ان يكون معنى
القول المذكور ما هو الظاهر منه المتبادر الى الفهم من انه لا ينفع الانسان
الا عمله ولا يضره الا عمله لانه منقوض من وجوه نبهت عليها آنفا بل المعنى
والله اعلم لا اجر للانسان الا اجر عمله كما زعم على تقدير المضاف او على طريق
المجاز وما يصل للانسان في الصورة المذكورة ليس من قبيل الاجر على العمل فلا
يرد النقض بها واما الذي ذكره الامام البيضاوي في تفسيره بقوله اي

اى كما لا يؤخذ بذنب الغير والابنات بفعله وفى الاخبار ان الصدقة والحج
ينفعان الميت فلكون النادى كالنائب عنه نفع فى تعاليله بحث فى تعاليله
من الضعف الظاهر لا يندفع به الاشكال بحذافيره كما لا يخفى تمت الرسالة
فى مدح السعى وذم البطالة
سنة ٩٢٩

الحمد لوليه والصلوة على نبيه والثناء على خليفة فى ارضه اللهم ارض عنه
وارضه وبعد فان المسئلة السائرة فى البلاد والدائرة على السن العباد وهى
مسئلة دخول ولد البنت فى الموقوف على اولاد الاولاد وقد ذكرت فى حضرة
من نضر رياض العلم بحسن ترتيبه وفاض حياض الشرع بامداد تقريبه فتخرج
طبقة الغواص من بحار العلوم درر دقايق المسائل وفكه كفيه عن بحر بلا ساحل
وفك كفه فكيف عن بحر سايل وعن حضرت السلطان خليفة الرحمن صاحب
الزمان باصراية الامن والامان المستغنى عن التوصيف والتعريف والبيان
ابى الفتوح سلطان سليم خان فخر آل عثمان سلمه الله تعالى فى الدارين وصان شانه
عن الشين والنين فامرنى باظهار ما هو الحق فيها فان باظهار الحق يظهر
مراتب الرجال لا بتقادم الازمنة والآجال فامتثلت امره العالى وشرعت
فيه متوكلا على الملك المتعالى فنقول وبالله التوفيق وبيده ازمة التحقيق ان
المسئلة المذكورة على وجهين احديهما ما يذكر فيه الموقوف عليه مقصورا على الدرجة
الاولى والثانى ما يذكر فيه الموقوف عليه غير مقصور على الدرجة الاولى وكل من الوجهين
المذكورين على صورتين احديهما ما يذكر فيه الموقوف عليه بصيغة المفرد وثانيهما
ما يذكر فيه الموقوف عليه بصيغة الجمع فللمسئلة المذكورة صور اربع الاولى وصورتها
وقفت على ولدى وولد ولدى والرابعة صورة وقفت على اولادى واولاد

اولادى والخلاف قايم فى كل من صورتى الوجه الاول اما فى صورته الاولى
فلما ذكره الامام فخر الدين قاضى خان حيث قال فى فتاواه بعد تصوير
المسئلة على الصورة الاولى من الوجه الاول ولا يدخل فيه ولد البنت فى ظاهر
الرواية وبه اخذ هلال وذكر الخصاف عن محمد انه يدخل فيه اولاد البنات ايضا
والصحيح ظاهر الرواية لان اولاد البنات ينسبون الى آبائهم لا الى امهاتهم
بخلاف ولد الابن واما فى صورته الثانية فلما ذكره صاحب الذخيرة حيث قال
اذا وقف على ولده يدخل فى الوقف هؤلاء البنين وهل يدخل فيهم بنو البنات
ففيه روايتان واصل هذا ما ذكره محمد فى السير الكبير فى باب من ابواب الامان
اذا قال الحرب للمسلمين آمنونا على اولادنا فهم امنوا على انفسهم وعلى اولاد
لاصلابهم وعلى اولاد اولادهم من قبل الرجال بين البنين دون بنى البنات
وذكر فى باب آخر من ابواب الامان ان بنى البنات يدخلون فى الامان فيصير
فى المسئلة روايتان وكان الشيخ الامام الجليل ابو بكر محمد بن الفضل يميل الى ان
ولد البنت لا تدخل تحت الامان وكذا الخلاف قايم فى الصورة الاولى من الوجه
الثانى فان على الرازى خالف فيه هلالا على ما ذكره الامام فخر الدين قاضى خان
حيث قال فى فتاواه بعد تصويره المسئلة على الصورة المذكورة هل يدخل فيه
ولد البنت قال هلال يدخل وقال على الرازى لا يدخل والصحيح ما قال
هلال لان اسم الولد يتناول ولد البنين يتناول اولاد البنات واما
الصورة الاخيرة فى الوجه الثانى وهى رابع الصور الاربعة المذكورة فلا خلاف
فى دخول ولد البنت فى الموقوف عليه على تلك الصورة على ما دل عليه عبارة
الامام قاضى خان فى فتاواه حيث ذكر ساير الصور على الخلاف وذكرها بلا
خلاف حيث قال فى فتاواه ولو قال على اولادى واولادهم كان ذلك كله

اولاده واولاد اولاده شروط
اولان وقفدن اولاد بنات
دخى حصه الورلرمى يا يا بيورلد
الجواب
اولاد بنات حصه الماغه
آلورلر اولاد مكرر اولان صورتده
لفظ اولاد امام محمددن ايكى روايت
اما مخالف تعدد صورتنده اختلاف
آنده ور تعدد صورتده اولاد بنات
روايت يوقدر اولاد اولاده داخل اولمق
محقق در شمس الائمه سرخسى
شرح السير تعدد صورتنده
دخى ايكى روايت اولوب عدم
دخول اولى دردبو توهم
اولنوب نسب فتاوادن
جوق كتابده يازلشدر اما
غلط اولنمشدر حق وصواب
شمس الائمه سرخسى يدوكيدر
ابو السعود عفى عنه

يدخل فيه ولد الابن وولد البنت ويوافقه صاحب التتمة في فتاواه وصاحب
الخلاصة في ذلك وعدم دخول ولد البنت فيه على ظاهر الرواية انما هو صورتي
الوجه الاول على ما يفصح عنه ما نقلناه سابقاً عن الامام قاضي خان في فتاواه
ويشهد على ذلك ما ذكر في معرض التعليل بقوله لان اولاد البنات ينسبون الى
آبائهم لا الى امهاتهم فان التمسك بعدم النسبة في الحكم المذكور انما هو في
صورتي الوجه الاول واما في الوجه الثاني فالحكم بالدخول بمقتضى العبارة على حسب
الدلالة اللغوية على ما افصح عنه الامام شمس السرخسي ونقل عنه فخر الدين قاضي
خان حيث قال في فتاواه قال شمس الائمة السرخسي ان ولد الولد اسم لمن ولده
وابنت ولده من ولده ابنته يكون ولد ولده حقيقة بخلاف ما اذا قال
على اولادي فان ثمه ولد البنت لا يدخل في الوقف في ظاهر الرواية لان اسم الولد
يتناول ولده لصلبه وانما يتناول ولد الابن لانه ينسب اليه عرفاً ويعطى عرف
شبهة الخلاف في الصورة الاخيرة ما نقله صاحب الذخيرة عن الامام شمس الائمة
السرخسي بهذه العبارة وذكر الشيخ الامام الاجل شمس الائمة السرخسي ان في
هذه الصورة اولاد البنات يدخلون رواية واحدة وانما الروايتان فيما
اذا قال على اولادي وهذا لان المذكور هنا ولد الولد وولد الولد
حقيقة اسم لمن ولده ولده وابنته ولده ممن ولدته ابنته يكون ولد ولده حقيقة
فاما اذا ذكر اولاده فاولاده حقيقة وهو ولده ومن حيث الحكم يكون منسوباً
اليه بالولادة وذلك اولاد الابن دون اولاد البنات ثم قال صاحب الذخيرة
والجواب في الوقف على قول شمس الائمة يكون هذا اذا وقف على اولاد اولاد
فلان دخل تحت لو وقف اولاد البنات رواية واحدة انتهى كلامه وبهذا
البيان الواضح والتبيين الموضح تبين الحق واتضح ان ما وقع في بعض الكتب

ما قول الامام في هذه
المسئلة رجل وقف قرى
ومزارع على نفسه مدة حياته
وبعد ذلك على اولاده واولاد
اولاده الذكور دون الاناث
وبعد انقراض الذكور على
الاناث نسلاً بعد نسل
هل يحجب الطبقة الثانية
من الذكور الطبقة الثالثة
منهم افتونا ماجورين
الجواب
لا يحجبونهم فان لفظ النسل
ينتظم البطون المتعددة معاً
كما صرح به الخصاف فلا يحمل
قوله نسلاً بعد نسل وان
جعلناه قيداً للذكور والاناث
جميعاً على افادة الترتيب
في الاستحقاق كما يحمل عليها
قوله بطناً بعد بطن بل
على افادة التأبيد اللهم
الا ان يكون اصطلاح
اهل الواقف على عدم
الفرق بين النسل والبطن
والله اعلم بالصواب
ابو السعود عفي عنه

كالتجنيس

٣٠

١٢٥ 125

كالتجنيس والواقعات ومحيط رضي الدين السرخسي وغيره من ذكر الخلاف في الصورة
المذكورة من قبيل نقل الخلاف في احدى الصورتين قياساً على الاخرى مع قيام الفرق
بينهما كيف لا فان ما ذكروه في معرض التعليل لا يساعدهم وانما قلنا ان ما
ذكروه لا يصلح تعليلاً للمسئلة في الصورة المذكورة لانه لو علل الحكم فيها بما ذكر
لا يتجه علينا ان يقال ان اريد انه لا ينسب الولد الى الام لغة وشرعاً فلا وجه به
اذ لا شبهة صحة قول الواقف وقفت على اولاد بناتي واعتباره شرعاً وان اريد
انه لا ينسب اليها عرفاً فلا يجدي نفعاً في دفع ولد البنت عن الدخول في الصورة
المذكورة لما عرفت ان دخوله فيها بحكم العبارة لا بحكم العرف والدخول بحكم العرف
انما هو في صورة الوجه الاول والتعليل ينطبق المعلل فيها ولذا رد الامام شمس
الائمة السرخسي على الامام القاضي ركن الاسلام علي السغدي والشيخ الاسلام شيخ الاسلام
في قولهما ان المسئلة المذكورة على الصورة الرابعة على الروايتين ايضاً على ما
نقله صاحب الذخيرة عنه ولو تنزلنا على ذلك وسلمنا ان المسئلة المذكورة
على الصورة الرابعة ايضاً على الاختلاف فنقول الترجيح معنا فان القول بالدخول
راجح بقوة دليله وتقدم القائلين به والترجيح انما يكون باحد الامرين اما
قوة دليله فقد مر ما في بيانها واما تقدم القائلين به فلانهم اعيان المجتهدين
وشيوخ الفقهاء كهلال والخصاف وشمس الائمة السرخسي وصاحب الذخيرة وقاضي خان
وصاحب تتمة الفتاوى وصاحب الخلاصة وفي طرف الخلاف ليس في تفاوتهم في
المعارضة وتساويهم في الدرجة ومعرفة هذا موقوف على الوقوف على
طبقات الفقهاء ومراتب المجتهدين وهو العمدة في هذا الباب كما لا يخفى
على ذوي الالباب ولما انجر الكلام الى هذا الفصل واقتضى المقام تفصيل
ذلك الاصل ونقول لابد للمفتي المقلد ان يعلم حال من يفتي بقوله ولا يعني

ما قول الامام في هذه المسئلة
رجل وقف ملكه على اولاده
وحكم القاضي بصحة ذلك ولزومه
وثبت ذلك بحضرة كاتب
الولاية فهل اذا انقرض اولاد
الواقف بنين وبنات و
تركوا اولادهم تستحق اولاد
البنات مع اولاد البنين
اولا افتونا ماجورين
الجواب
انما اذا كان لفظ الاولاد
متعدداً او كان في الكتاب
ما يدل على التعدد كان يقال
تناسلوا وتعاقبوا ونحو ذلك تعين
استحقاق الكل وان لم يكن
كذلك تعين عدم استحقاق
الكل والله اعلم بالصواب
ابو السعود عفي عنه

بذلك معرفته باسمه ونسبه ونسبته الى بلد من البلاد اذ لا يسمن ذلك من جوع
ولا يغني بل يغني معرفته بمعرفة مرتبته في الرواية ودرجته في الدراية وطبقته
من طبقات الفقهاء ليكون على بصيرة وافية في التمييز بين القائلين المتعارضين
اعلم ان الفقهاء على سبع طبقات الاولى طبقة المجتهدين في الشرع
كالائمة الاربعة ومن سلك مسلكهم في تاسيس قواعد الاصول واستنباط احكام
الفروع عن الادلة الاربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس على حسب تلك
القواعد من غير تقليد لاحد لا في الفروع ولا في الاصول والثانية طبقة المجتهدين
في المذهب كابي يوسف ومحمد وساير اصحاب ابي ح رح القادرين على استخراج
الاحكام من الادلة المذكورة على مقتضى القواعد التي قررها استاذهم ابو حنيفة
فانهم وان خالفوه في بعض احكام الفروع لكنهم يقلدونه في قواعد الاصول
وبه يمتازون عن المعارضين في مذهبهم ويفارقونهم كالشافعي ونظايره
المخالفين لابي ح في الاحكام غير مقلدين له في الاصول الثالثة طبقة المجتهدين
في المسايل التي لا رواية فيها عن صاحب المذهب كالخصاف وابي جعفر الطحاوي
وابي الحسن الكرخي وشمس الائمة الحلواني وشمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي
وفخر الدين قاضي خان وامثالهم فانهم لا يقدرون على المخالفة للشيخ لا في
الاصول ولا في الفروع لكنهم يستنبطون الاحكام في المسايل التي لا نص
فيها عنه على حسب اصول قررها ومقتضى قواعد بسطها الرابعة طبقة اصحاب
التخريج من المقلدين كالرازي واضرابه فانهم لا يقدرون على الاجتهاد اصلاً
لكنهم لاحاطتهم بالاصول وضبطهم للماخذ يقدرون على تفصيل قول مجمل
ذي وجهين وحكم مبهم محتمل لامرين منقول عن صاحب المذهب او عن واحد
من اصحابه المجتهدين برايهم ونظرهم في الاصول والمقايسة على امثاله

ونظاير

ونظايره من الفروع وما وقع في بعض المواضع من الهداية من قوله كذا في
تخريج الكرخي وتخريج الرازي من هذا القبيل الخامسة طبقة اصحاب الترجيح
من المقلدين كابي الحسن القدوري وصاحب الهداية وامثالهما وشانهم تفضيل
بعض الروايات على بعض آخر بقولهم هذا اولى وهذا اصح رواية وهذا
اوضح وهذا اوفق للقياس السادسة طبقة المقلدين القادرين على
التمييز بين الاقوى والقوي والضعيف وظاهر المذهب وظاهر الرواية
والرواية النادرة كاصحاب المتون المعتبرة من المتاخرين مثل صاحب
الكنز وصاحب المختار وصاحب الوقاية وصاحب المجمع وشانهم ان لا
ينقلوا في كتابهم الاقوال المردودة والروايات الضعيفة السابعة طبقة
المقلدين الذين لا يقدرون على ما ذكر ولا يفرقون بين الغث والسمين
ولا يميزون الشمال عن اليمين بل يجمعون ما يجدون كحاطب الليل فالويل
لهم ولمن قلدهم كل الويل تمت الرسالة الشريفة

من تاليفات طاش كوپري زاده

احمدك اللهم يا مجيب كل سايل • واصلي على نبيك المبعوث باقوى الدلايل •
وعلى آله واصحابه المتوسلين باعظم الوسايل • ما جرى البحث بين السايل
وبعد فهذه رسالة نخصها في علم الآداب متجنباً عن طرفي الاقتصار و
الاخلال والاطناب • والمسئول ان ينفع بها معاشر الطلاب • وما توفيقي
الا بالله عليه توكلت واليه المتاب • اعلم ان المناظرة هي النظر بالبصيرة من الجانبين
في النسبة بين الشيئين اظهاراً للصواب ولكل من الجانبين وظايف و
للمناظرة آداب اما وظيفة السايل فثلثة المناقضة والنقض والمعارضة
لانه اما ان يمنع مقدمة الدليل او الدليل نفسه او المدلول فان كان الاول

فان منع مجرداً او بالسند فهو المناقضة ومنها نوع يسمى بالحل وهو تعيين موضع
الغلط واما منعه بالدليل وهو غصب غير مسموع عند المحققين نعم قد يتوجه ذلك بعد اقا
الدليل على تلك المقدمة وان كان الثاني فان منع بالشاهد فهو النقض واما منعه بلا شاهد
فهو مكابرة غير مسموعة اتفاقاً وان كان الثالث فان منع بالدليل فهو المعارضة وان
منعه بلا دليل فهو مكابرة غير مسموعة اتفاقاً واما وظيفة المعلل اما عند المناقضة
فاثبات المقدمة الممنوعة بالدليل او التنبيه او ابطال سنده ان كان مساوياً له او منعه مجرداً
غير مفيد او اثبات مدعاه بدليل آخر واما عند النقض فنفي شاهده بالمنع او اثبات مدعاه
بدليل آخر واما عند المعارضة فالتعرض بدليل المعارضة اذ يصير المعلل ح كالسائل وبالعكس
ثم ان من يكون بصدد التعليل قد لا يكون مدعياً بل ناقلاً عن الغير فلا يتوجه عليه المنع
بل يطلب منه تصحيح النقل فقط هذا الذي ذكرناه طريق المناظرة واما انتهاؤها
فلانه اما ان يعجز المعلل عن اقامة الدليل على ما ادعاه ويسكت فذلك هو الافحام
او يعجز السائل عن التعرض له بان ينتهي دليل المعلل الى مقدمة اوسلمه عند السائل
وذلك هو الالزام فح ينتهي المناظرة اذ قد لا قدرة لهما على اقامة وظيفتهما
لا الى نهاية واما آداب المناظرة فهي انه ينبغي للمناظر ان يحترز عن الايجاز
المخل وعن اللفظ المخل وعن الدخل قبل الفهم وعن الالفاظ الغريبة في البحث
ولا بأس لطلب العادة وعن التعرض لما لا يدخل له في المقصود وعن الضحك
ورفع الصوت وامثالها وعن المناظرة مع اهل المهابة والاحترام وان
لا يحسب الخصم حقيراً هذا غاية في هذا الكتاب ومن الله التوفيق
والهام الصواب ١٢٢٩

127

بسم الله الرحمن الرحيم

وله الحمد وعلى نبيه الصلوة والسلام وعلى اله واصحابه الكرام
سمعت السيد الاجل الأبجل قدوة الاصفيا واسوة الاولياء السيد
صفي الحق والحقيقة والارشاد والافادة والدين عبد الرحمن الحسيني
السني قدس الله روحه ووالي من عالم الورثى فتوجه قال كثراً اقوال
العلماء في توجيه التشبيه الذي يتضمنه قولنا اللهم صل على محمد
كما صليت على ابراهيم وعلى ال ابراهيم من حيث ان ظاهر
العبارة يقتضي ان يكون الصلوة على النبي المصطفى عليه افضل
الصلوات والتسليمات وعلى آله اقل وادون من الصلوات
على ابراهيم اذ وجه الشبه يكون اقوى من المشبه به من المشبه
ويخطر ببالي ان يجعل وجه الشبه كون كل من الصلوتين افضل
من الصلوة على ال نبي فيكون الصلوة على
سيد المرسلين افضل من الصلوة
على ال نبي عليه ومنهم ابراهيم كما ان الصلوة على ابراهيم
افضل من الصلوة على من سبقه من الانبياء فيلزم من التشبيه
المذكور كون الصلوة على سيدنا المصطفى افضل من الصلوة على
ابراهيم عم بهذا الكلام قدس سره قد نشا فيني به اقول هذا وجه
السبق دقيق انيق لا يقال ان هذا الوجه يقتضي ان يكون الصلوة
على ال محمد صلعم افضل من الصلوة على آل ابراهيم عم ومعلوم
ان ال ابراهيم عم هم الانبياء فيلزم تفضيل ال محمد صلعم على
الانبياء لانا نقول لا نم انه يلزم من ذلك تفضيل من الصلوة على

ال ابراهيم عليه الصلوة والسلام لان مؤدى هذا الوجه تفضيل
مجموع الصلوة على النبي عم وعلى الآل على مجموع الصلوة على ابراهيم ع
الصلوة وعلى اله ولا يلزم من تفضيل ذلك المجموع على هذا المجموع
تفضيل الصلوة على ال النبي عم على الصلوة على ال ابراهيم عم فلا يرد
هذا المحذور اصلا على انه يمكن ان يقال تفضيل الشيء على الشيء قد يكون
من بعض الوجوه دون بعض كما حقق في موضعه ان معنى التفضيل
هو الزيادة لوجه ما فيمكن ان يكون تفضيل الصلوة على ال محمد صلعم
على الصلوة على ال ابراهيم عم باعتبار بعض الوجوه اذ في الحديث
ان في لله تعالى عبادا ليسوا بانبياء ويغبطهم الانبياء يحكوا على
مفهوم هذا الوجه طلب هذه المرتبة لآل محمد صلعم فان قلت
اذا كان وجه الشبه هو كون كل من الصلوتين افضل على الساير
فلا يكون وجه الشبه في المشبه به اقوى منه في المشبه قلت كون وجه
الشبه يكون باعتبار الظهور والشهرة لاجل الظهور والتعارف
ولما كان رجحان الصلوة على ابراهيم عم وعلى آله متعارفا مشهورا
بين الامم شبه الصلوة على النبي وآله بالصلوة على ابراهيم واله لذلك المعنى
فان قلت اذا كان قوة وجه الشبه في المشبه به لاجل الظهور والتعارف
فليكن بذلك في اول الامر حتى لا يلزم كون الصلوة على ابراهيم عم
واله افضل من النبي عم واله من غير حاجة الى هذا الوجه قلت ليعلم كون
الصلوة على النبي عم واله افضل من الصلوة على ابراهيم واله وهذا المعنى لا
لا يعلم من هذه العبارة الا بهذا الوجه كما لا يخفى على من له ادنى فطانة

تمت رسالة الصلوة بعون الله تعالى الملك الوهاب

رسالة في ... 127 128

لساير بمعنى الباقي ومن قال قيل انه بمعنى الجميع واستعماله في معنى الباقي غلط
وقع في لغة العرب فقد غلط مرتين قال ابو منصور الازهري في تهذيب اللغة
اتفقوا على ان معنى ساير الباقي قال الشيخ تقي الدين لفظ ساير بمعنى الجميع مردود
عند اهل اللغة معدود من غلط العامة واشباههم من الخاصة ولا التفات الى
قول الجوهري صاحب اللغة ساير الناس جميعهم فانه لا يقبل ما ينفرد به وقد حكم
عليه بالغلط في هذا من وجهين احدهما في تفسير ذلك بالجميع والثاني في انه ذكره
في فصل سير وحقه ان يذكر في فصل سار لانه من السؤر بالهمزة وهو بقية
الشراب وغيره والحق ان الجوهري لم يتفرد في تفسير لفظ ساير بالجميع فان الامام
ابا منصور الجواليقي وافقه عليها في اول كتاب شرح ادب الكاتب حيث قال
ان ساير بمعنى الجميع واستشهد على ذلك وقال ابن ولاد ساير يوافق بقية
في نحو اخذت من المال بعضه وتركت سايره لان المتروك بمنزلة البقية ويفارقه
من حيث ان ساير اى كثر والبقية لما قل ولهذا تقول اخذت من الكتاب ورقة
وتركت سايره ولا تقول تركت بقيته وقول من قال والصحيح ان ساير بمعنى الباقي
قل او كثر قول لا شاهد له عليه لانه استعمل للاكثر والبقية للاقل كما قال ابو علي
الى هنا كلامه تم اوفي الظنون نغمة اخرى من ابن كمال للتلويح

قال الامام الراغب في تفسيره تاليف الكلام خمس
مراتب الاولى ضم حروف التهجي بعضها الى بعض حتى
يتركب منها الكلمات الثلث الاسم والفعل والحرف
والثانية ان يؤلف بعض ذلك مع بعض حتى يتركب
الجمل المفيدة وهي النوع الذي يتداوله الناس جميعا
في مخاطباتهم وقضاء حوائجهم ويقال له المنثور
من كلامهم والثالثة ان تضم بعض ذلك الى بعض
ضما له مبادي ومقاطع ومداخل ومخارج ويقال له
المنظوم والرابعة ان يجعل في اواخر الكلام مع ذلك تسجيع
ويقال له المسجع والخامسة ان يجعل مع ذلك وزن
مخصوص ويقال له الشعر ثم قال والمنظوم
اما محاورة ويقال لها الخطابة واما مكاتبة ويقال
لها الرسالة من ابن كمال باشا للتلويح

والفرق المذكور مردود بالصحيح ... الصوم بقية قبل ... ان ... النصاف النهار ... فلا ... كل بقية ... وكان الباقي ... ولهذا صح الاصطلاح ... على ما ذكرته

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين وطوبى للفائزين
ولا عدوان الا على الظالمين وصلوات الله على سيدنا وسندنا
ومولانا واولانا محمد وآله الطيبين الطاهرين .... ان
الله تع فرض علينا خمس صلوات في خمسة اوقات في يوم وليلة في
خمس آيات من القرآن اولها قوله تع فسبحان الله حين تمسون
وحين تصبحون قال المفسرون يعني به صلوة العصر والعشاء
الاولى وحين تصبحون يعني به صلوة الفجر وله الحمد في السموات
والارض اى وله القدرة والسلطنة في السموات والارض وعشيا
يعني به صلوة العشاء الاخيرة وحين تظهرون يعني به صلوة
الظهر والاية الثانية قوله تع اقم الصلوة لدلوك الشمس الى
غسق الليل يعني لدلوك الشمس زوالها وقيل غروبها واكثر
المفسرين على ان المراد به الزوال يعني به صلوة الظهر والعصر
الى غسق الليل يعني به صلوة المغرب والعشاء وفي قوله تع
ان الفجر يعني صلوة الفجر والاية الثالثة اقم الصلوة طرفي
النهار قال المراد بالطرف الاول صلوة الفجر والظهر وبالطرف
الاخر صلوة العصر والمغرب وزلفا من الليل اراد به صلوة
العشاء الاية الرابعة قوله تع فسبح بحمد ربك قبل طلوع
الشمس يعني به صلوة الفجر وقبل غروبها يعني به صلوة الظهر

والعصر

والعصر ومن اناء الليل يعني به صلوة المغرب والعشاء فسبح اى صل
والاية الخامسة قوله تع فسبح بحمد ربك اى صل بامر ربك قبل
طلوع الفجر يعني به صلوة الفجر وقبل الغروب يعني به صلوة الظهر والعصر
ومن الليل فسبحه يعني به صلوة المغرب والعشاء وادبار السجود
يعني به صلوة الفجر وانما كررها للتاكيد اى لا تغفل عن الصلوات
وقال المكين صنباء الدين البخاري عفى الله عما شاء والاية
السادسة قوله تع حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وهذا
دليل على وجوب خمس صلوات في خمس اوقات يعرف بالتامل قال ذكر الله تع
في الاية مجملة وفسرها وبينها صاحب الشريعة نبينا محمد عليه السلام
شرائطها واحكامها مثل ما قال صلوة الفجر اربع ركعات ركعتان فريضة
الى آخر الصلوات ثم زاد وجوب الوتر وقال ابو ح رحمه الله الوتر واجب
وقال ابو يوسف ومحمد سنة وبه قال الشافعي لح مما روى عن ابي
ايوب الانصاري ان النبي عم الوتر حق اى واجب على كل مسلم
وقال عم اوتروا يا آل محمد وذلك في جميع من آمن به وصدقه ح
وقال عم الا ان الله زادكم صلوة الا وهي الوتر وصلوها بين
العشاء الى طلوع الفجر فدل انه واجب وقال عم من لم يوتر فليس
منا فيهدد في تركه ولانه صلوة وتر واجب فوجب ان يكون واجبا
كصلوة المغرب وابو يوسف عم ومحمد يقولان جاء اعرابي الى النبي عم
فقال ما علي من الفرائض قال عم خمس صلوات في يوم وليلة قال فهل
علي غير ذلك فقال عم لا الا ان تتطوع قلنا نحن نقول بوجوبه
لان النبي عم اجاب عن سؤاله والاعرابي سال عن الفريضة

ونحن نقول بان الوتر ليس بفريضة كما قاله زادكم صلوة الا وهي الوتر
والفرق بين الفرض والوتر ان الوتر لا يكفر جاحده فان من قال لا ارى
واجبا واراه سنة لا يكفر ولا كذلك الفريضة فانه لو قال لا ارى الفريضة
فريضة يكفر قيل في الحكمة في الصلوات الخمس في اوقاتها اما الحكمة في
الصلوات الخمس الاوقات المخصوصة لا في سائر الاوقات وهي انه خمسة افعال
لا يقدر عليها احد الا الله تعالى اولها انه اذا كان وقت الصبح يذهب
بظلمة الليل ويجيء بضوء النهار لو اجتمع الخلايق من العرش الى
الثرى ليعجزوا عن ذلك قال الله تعالى عبيدي اني فعلت في ذلك
الوقت فعلا عجز الخلايق عنه وافعلوا انتم في هذا الوقت لا يستحق
احد من العرش الى الثرى الا انا وهو صلوة الفجر الثاني انه اذا كان
وقت الزوال يثبت الله تعالى الحرارة والضياء في الشمس كما ملأ
مصلحة الخلايق خصوصا للناس لو اجتمع الخلايق ليعجزوا عن ذلك
الى اخر ما ذكرنا من الحكمة الثالث انه اذا كان وقت العصر
ينقص الحرارة والضياء من الشمس لو اجتمع الخلايق ليعجزوا عن ذلك
الى اخر ما ذكرنا الرابع انه اذا كان وقت المغرب يذهب
بضوء النهار ويجيء بظلمة الليل لاستراحة الخلايق الى اخر ما ذكرنا
من الفائدة الخامس انه اذا كان وقت صلوة العشاء يذهب
بالشفق ويجيء بالظلمة الكاملة فيقول الله تعالى اني قد اظهرت
هيبتي وقدرتي في هذه الاوقات فاظهروا انتم عبوديتكم وضعفكم
وهو ان يصلوا هذه الصلوات في اوقاتها المخصوصة واما الحكمة
في انهم انه ينبغي ان يتحرك في الصلوة باربعة احوال حتى يكون

صلوة وهو انه يقوم اولا ثم يركع ثم يسجد ثم يقعد والحكمة فيه ان الله
خلق الملائكة والخلائق من العرش الى الثرى بجعل الاحوال الاربعة
فبعضهم قائمون وبعضهم راكعون وبعضهم ساجدون وبعضهم
جالسون فمن يصلي الصلوات الخمس اعطاه الله تعالى ثواب جميع الملائكة
والخلائق الذين هم على احدى هذه الصفات الاربع لا يصير ضايعا
ثواب واحد منهم اما الحكمة في انه لا يجهر القرآن في الظهر والعصر
ويجهر في المغرب والعشاء والفجر انه عم كان يجهر بالقراءة في
بدء الاسلام في الصلوات الخمس فقال الكفار للصبيان والجهال
لا تسمعوا بهذا القرآن الذي يقرأ محمد ورموا عليه بالحجار وصيحوا
حتى تفسد الصلوة عليهم وهو قوله تعالى وقال الذين كفروا لا تسمعوا
لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون فلما قام النبي عليه السلام
الى الصلوة واجتمع اولئك الجهال فكانوا يصيحون عليه قال الله تعالى
يا محمد لا تجهر في الظهر والعصر حتى لا يفسدوا الصلوة عليكم
واجهر في المغرب والعشاء والفجر لانهم في وقت المغرب
يكونون مشغولين بالاكل والشرب وفي وقت العشاء يكونون
نائمين وفي وقت الصبح لم يقوموا من النوم بعد واما الحكمة
في انه يقرأ في الركعتين الاوليين بفاتحة الكتاب وسورة وفي
الاخريين يقرأ بفاتحة الكتاب وحدها وهو انه ما كان يقرأ
النبي عم في الصلوات كان واجبا على القوم ان يحفظوا ذلك فامر
النبي عم ان يقرأ في الاوليين بفاتحة الكتاب وسورة وفي الاخريين
بفاتحة الكتاب وحدها حتى حفظوا ولا يكثر عليهم الحفظ

واما الحكمة في ان صلوة الجمعة ركعتان وهو ان الخطبة تقوم
ركعتين فاذا سمع الخطبتين فكانه صلى ركعتين فكانه صلى صلوة الجمعة
اربع ركعات واما الحكمة في ان القراة تجهر في الجمعة ولا تجهر في
سائر الايام وهو انه كان في زمن النبي عم كثير من احياء العرب
لم يحضروا الا في يوم الجمعة في مكة ولا في المدينة عند النبي عليه السلام
فامر ان تجهر في صلوة الجمعة حتى يسمعوا ما انزل الله تع عليهم وحفظوا
ورجعوا الى منازلهم واخبروا الذين لا يحضر من اهاليهم حتى علموا
ما انزل الله تع واما الحكمة في الخطبة يوم الجمعة قبل الصلوة وخطبة
العيدين بعد الصلوة اما الجمعة فلخوف ان اهل السوق لا يسمعون
الخطبة لرجوعهم عقيب ما يفرغون من الصلوة ولان خطبة
الجمعة شرط لصحة الصلوة واما خطبة العيدين ليست بشرط
لصحة صلوة العيدين لقوله عم يوم العيد من شاء منكم ان
يخرج فليخرج وقال في الجمعة اذا صعد الامام المنبر فلا صلوة
ولا كلام اما يوم العيد يوم الفتنة ربما يقع قتال او شيء
فيذهب عنهم الصلوة فامروا اولا بالصلوة ثم بالخطبة حتى لو وقع
سبب لا تفوت عنهم الصلوة حتى لو فات تفوت الخطبة
لا الصلوة واما الحكمة في رفع الصوت بالتكبيرة الاولى ورفع
اليدين وهو ان يقوم خلف الامام صنفان اعمى واصم وامر ان
يرفع يديه حتى يراه الاصم ويعلم انه قد افتتح الصلوة فيدخل في
الصلوة ولا يفوت الصلوة عليه وامر بان يرفع يديه حتى يراه
الاصم ويعلم انه قد دخل في الصلوة ولا يفوت صلوته واما الحكمة

في

في وضع اليمين على الشمال في الصلوة وهي انه اذا رفع اليدين فكانه
قال الٰهي اني تركت اشغال الدنيا كلها فاذا وضع يمينه على شماله
فكانه قال قبلت هذه الفريضة حتى اتمها لا اشتغل بشيء
آخر من اشغال الدنيا واما الحكمة في ان الركوع واحد والسجود
اثنان وهي ان الله تع امرنا بركوع وسجود في قوله تع يا ايها
الذين امنوا اركعوا واسجدوا ثم انه في موضع آخر امر بالسجود
فقال واسجد واقترب فسجد اخرى فصار اثنين ولم يبين
ان الركوع اثنان فمن هذا صار الركوع واحدا والسجود اثنين
واما الحكمة في ان الله تع فرض على المؤمنين في كل يوم وليلة
سبعة عشر ركعة وهي ان الزبانية الذين يعاقبون اهل
النار سوى مالك وخليفته سبعة عشر قال الله تع عليها تسعة
عشر احدها مالك والثاني خليفته وسبعة عشر الذين يعاقبون
اهلها ويدورون في النار فمن صلى سبعة عشر ركعة فريضة
ينجيه الله تع من ايدي تلك الزبانية حتى لا يعاقبون بها
فيها واما الحكمة في ان قراءة الفجر اطول من قراءة الظهر وهي ان
ما كان يقرأ النبي عليه السلام في الصلوة كان واجبا على القوم
ان يحفظوا به قوله تع افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب
اقفالها فالغداة في القراءة اطول من الظهر والظهر اطول من العصر
ووقت العصر كان اوسع من وقت المغرب ووقت العشاء
ايضا اوسع واوسع النبي عم على مقدار الوقت حتى يقدروا
على حفظها ولا يعصون الله تع في حفظها واما الحكمة في ان السنة

الفجر قبل الفريضة وسنة المغرب بعد الفريضة وهي انه لو كانت
سنة الفجر بعد الفريضة فاذا اشتغلوا بالسنة ينسون ما حفظوه
في الفريضة ما قرأ الامام عم فامر بالسنة قبل الفريضة ثم اعلم
بان الصلوات الخمس صلى واحدة منها نبي من الانبياء والله تعالى
امرنا بهذه الصلوات الخمس لكي يفرج عنا كما فرج عنهم فاول
من صلى صلوة الظهر ابراهيم عم حين جعل الله تعالى النار عليه
بردًا وسلامًا واول من صلى صلوة العصر عزير عم حين احياه
الله تعالى بعد موته مائة عام واول من صلى صلوة المغرب آدم عم
حين قبلت توبته بعد ان بكى مدة طويلة وتلقى عليه كلمات وهي
سبحانك اللهم وبحمدك لا اله الا انت ظلمت وعملت السوء
وارحمنا انك انت ارحم الراحمين سبحانك اللهم لا اله
الا انت ظلمت وعملت السوء تبت اليك انك انت
التواب الرحيم واول من صلى صلوة العتمة نوح عم بعد طوفان
حين وقعت السفينة على الجودي وخرج منها واول من صلى
صلوة الفجر يونس بن متى عم لما خرج من بطن الحوت واستظل
شجرة اليقطين صلى هذه الصلوة شكرا على ان انجاه الله تعالى
في ظلمات ثلث ثم فضل الصلوة ان الله تعالى امرنا في صلوة
يوم وليلة بثلثمائة وستين ذكرا والحكمة فيه ان السنة ثلثمائة
وستون يوما حتى اذا صلى المؤمن صلوة يوم وليلة له ثواب
سنة واحدة وكذلك الزكوة في كل عشرين مثقالا الذهب
نصف مثقال وفي كل مائتي درهم خمسة دراهم وخمسة

دراهم

دراهم يكون ثلث مائة وستين حبة وخلق في نفس ابن آدم
ثلثمائة وستين عرقا متحركا وساكنا والاشارة فيه ان المؤمن
اذا داوم على الصلوات الخمس واتم ركوعها وسجودها وادى زكوتها
له في كل مائتي درهم خمسة درهم يكون شكرا لثلثمائة وستين
عرقا متحركة وساكنة ويكون عتق هذه العروق من النار
قال الله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وقوموا لله
قانتين اي خاشعين والصلوة عماد الدين والايمان نور حق
وبرهان وهداية وفرقان
الى اخره والحمد لله اولا
واخرا تمت الرسالة
بعون الملك
الوهاب

الحمد لله الذي خلق الانسان اطوارا انفسا وروحا جسما
وجعل ذلك التركيب العجيب على خزائن اسراره طلسما
والصلوة على الرسل هداة السبل خصوصا منهم من هو اشرفهم
اسما واوفرهم قسما وبعد اعلم ان التشخص الانساني بظاهره
الكثيف الجسد ظلماني ناقص وكامل تام وزائل وبباطنه اللطيف
جسم نوراني سار في الهيكل المحسوس سريان الماء في الورد ح
والنار في الفحم كامل غير قابل للزوال حامل لصفات الكمال
من العقل والفهم وبسره الشريف لطف لطيف رباني كل به وصف
الا ان ليس مزية وراء عبادان قال الامام الرازي في التفسير
الكبير انهم قالوا لا يجوز ان يكون الانسان عبارة عن هذا الهيكل
المحسوس لان اجزاءه ابدا في النمو والذبول والزيادة والنقصان
والاستكمال والذوبان ولا شك ان الانسان من حيث هو هو
امر باق من اول عمره الى آخره وغير الباقي غير ما اشار اليه عند كل
واحد بقوله انا وجب ان يكون مغايرا لهذا الهيكل ثم اختلفوا
عند ذلك في ان الذي يشير كل واحد بقوله انا اي شيء هو
والاقوال فيه كثيرة الا ان اشهرها تحصيلا وتلخيصا انها اجزاء
جسمانية سارية في هذا الهيكل سريان الماء في الورد والدهن
في السمسم والنار في الفحم ثم ان المحققين منهم قالوا ان

الاجسام

الاجسام التي هي باقية من اول العمر الى آخره اجسام مخالفة بالماهية
والحقيقة للاجسام التي منها ائتلف هذا الهيكل وتلك الاجسام
حية لذاتها مدركة لذاتها نورانية لذاتها فاذا خالطت هذا البدن
وصارت سارية في هذا الهيكل سريان النار في الفحم صارت
هذا الهيكل مستنيرا بنور ذلك الروح متحركا بتحريكه ثم ان هذا
الهيكل ابدا في الذوبان والتحلل والتبدل الا ان تلك الاجزاء باقية
بحالها وانما لا يعرض لها التحلل لانها مخالفة بالحقيقة لهذه الاجسام
القالبية فاذا فسد هذا القالب انفصلت تلك الاجسام
اللطيفة النورانية الى عالم السموات والقدس والطهارة
ان كانت من زمرة السعداء والى الجحيم وعالم الآفات ان كانت
من زمرة الاشقياء الى ههنا كلامه واذا تحققت ما تلوناه عليك
فقد وقفت على بطلان الاستدلال بتحلل البدن واجزائه على
ان وراء هذا البدن واجزائه امرا مجردا هو الآن في الحقيقة وهو
الذي يشير اليه كل واحد بقوله انا لما عرفت ان الثابت به
ان حقيقة وراء هذا الهيكل المحسوس ولا يلزم منه ان يكون مجردا
لجواز ان يكون جسما لطيفا على الوجه الذي ذكره الامام وعلى
فساد ما قيل ان كون ما اشار اليه بانا جسما غير البدن واجزائه
باطل باتفاق من العقلاء بل بديهة لانه اراد بالبدن واجزائه
الهيكل المحسوس واجزائه كما هو الظاهر فقوله انه باطل باتفاق من
العقلاء فرية بلا مرية ودعوى البديهة فيه باطل بالبديهة وان
اراد بهما مطلق البدن واجزائه فكلام لا يناسب المقام اذ ح

لا يتم التقريب لانه ذكره في تعليل ما قيل انت وراء هذا البدن
واجزائه فلا يكون النفس جسما اصلا واذا وقفت على حقيقة الروح
الانساني فقد اطلعت على سر المعراج الجسماني وانكشف لديك وجه
قول عائشة رضي عنها ما فقد جسد محمد في ليلة المعراج ولكن عرج
بروحه هكذا ذكر الحديث في الكشاف ومن غفل عن آخره تعسف
في تاويله قائلا والمعنى ما فقد جسده عن الروح بل كان مع روحه وان
كان المعراج للروح والجسد جميعا انت حيوان بجسدك الكثيف
مظهرك ظاهر عالم الحركة اعني مظهر الحس المسمى بعالم الملك ملك
بجسمك اللطيف مظهرك باطن عالم الحركة اعني مظهر الخيال المسمى
بعالم الملكوت انسان بجوهرك النظيف عن كدورات عالم
الكون والفساد مظهرك عالم السكون اعني مظهر العقل المسمى بعالم
الجبروت اما جسدك الكثيف هذا الهيكل المحسوس واما جسمك
اللطيف فذاك الروح الذي يقبضه ملك الموت واما جوهرك
النظيف فتلك النفس المجردة التي يتوفيها الله حين مفارقتك
عن الدنيا ذكر الخطيب ابو بكر عن مالك بن انس ان ملك الموت
يقبض الروح والله يتوفى الانفس حين موتها قال الامام القرطبي
في التذكرة ان الروح جسم لطيف متشابك الاجسام المحسوسة
يجذب ويخرج وفي اكفانه يلف ويدرج وبه الى السماء يعرج لا يموت
ولا يفنى وهو مما له اول وليس له آخر وبعينين ويدين وانه ذو روح
طيب وخبيث وهي صفة الاجسام لا صفة الاعراض وهذا
غاية في البيان ولا عطر المثل بعد عروس وقد اختلف الناس

في الروح اختلافا كثيرا اصح ما قيل ما ذكرناه لك وهو مذهب اهل
السنة انه جسم ثم قال وكل من يقول ان الروح يموت ويفنى فهو
ملحد وكذلك من يقول بالتناسخ الى ههنا كلامه واذا انكشف لك
حال الروح فقد وقفت على اسرار عالم البرزخ واحوال القبر العينية
وفيه من الالم واللذة الجسمانيين وانجلى عندك وجه كونه روضة
من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وكان عندك حل شبهات
المنكرين على طرف الثمام واعلم ان بين الجسم اللطيف
المعبر عنه بالروح والجسد الكثيف المعبر عنه بالبدن بخارا
لطيفا وهو علاقة بين الروح والبدن وهو الذي يعبر عنه
في الحكمة بالروح الحيواني فما دام ذلك البخار باقيا على الوجه الذي
يصلح ان يكون علاقة بينهما فالحيوة قائمة وعند انطفائه وخروجه
عن الصلاحية له يزول الحيوة ويخرج الروح عن البدن خروجا
اضطراريا هو الموت الحقيقي وكما يخرج الروح عن البدن خروجا
اضطراريا كذلك قد يخرج عنه خروجا اختياريا ويعود اليه
متى شاء وهو الذي سماه الصوفية بالانسلاخ وذلك مع
بقاء العلاقة بينه وبين البدن لعدم انطفاء ذلك البخار
اللطيف وعدم خروجه عن حيز الصلاحية ومن ههنا ينكشف
لك وجه قوله عليه السلام موتوا قبل ان تموتوا قال بعض الكمل
اعلم ان للحشر عاما وخاصا واخص فالعام هو خروج
الاجساد من القبور الى المحشر يوم النشور والحشر الخاص
هو خروج الارواح الاخروية من قبور الاجسام الدنيوية

بالسير والسلوك حال حيوتهم الى عالم الروحانية لانهم ماتوا
بالارادة عن صفات الحيوة النفسانية قبل ان يموتوا بالموت
عن صورة الحيوانية والحشر الاخص هو الخروج من قبور الانانية
الروحانية الى هوية الربانية وهي مقام الحبيب فيبقى مع الله
بلا هو في خلوة لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا هو
جبرئيل ولا نبي مرسل وهو هوية عليه السلام وهذا هو الوحدة الذي
اشير اليه في قوله تعالى حم فان الحاء والميم ما به الاشتراك بين اسم
الرحمن والرحيم ومحمد عم فافهم انتهى كلامه وكما ان الموت نوعان
اضطراري واختياري كذلك الولادة نوعان اضطراري بخلق
الله تعالى ولا دخل فيه للكسب واختياري وذلك ظاهر والاختيار
تحصل بالكسب وهو الذي اشار اليه عيسى عم لن يلج ملكوت
السموات من لم يولد مرتين ان استطعتم الا تنفذوا من
اقطار السموات والارض بالتجرد عن الهيئات
الجسمانية والتعلقات البدنية فانفذوا
تنخرطوا في سلك الارواح والملكوتية
والنفوس الجبروتية او تصلوا الى
الحضرة الالهية لا تنفذون
الا بسلطان اي بحجة بينة هي
التوحيد والتجريد والتنوير بالعلم
والعمل والفناء في الله
تمت الرسالة

الحمد لله الذي له الاسماء الحسنى والصلوة على محمد المقصد
الاسنى وبعد فهذه رسالة في بيان ان اسماء الله تعالى
توقيفية اي يتوقف اطلاقها عليه تعالى على الاذن من الشارع
فيه او قياسية لا يتوقف على الاذن فيه بل اذا دل
العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق
عليه اسم يدل على اتصافه بها وكذا الحال في الافعال فذهب
الاشعري ومن تابعه الى الاول وذهب المعتزلة والكرامية
الى الثاني واختار القاضي ابو بكر بن الفضل حيث قال كل لفظ
دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقف اذا لم يكن
مما لا يليق بكبريائه ومن ثمة لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف
لان المعرفة قد يراد بها علم سبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لان
الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك يشعر بسابقة الجهل
ولا لفظ العاقل لان العقل علم مانع عن الاقدام على ما لا ينبغي
ماخوذ من العقال وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعو الداعي
الى ما لا ينبغي ولا لفظ الفطن لان الفطانة سرعة ادراك ما يراد
تعريضه على السامع فيكون مسبوقا بالجهل ولا لفظ الطبيب
لان الطب علم ماخوذ من التجارب الى غير ذلك من الاسماء
التي فيها ايهام بما لا يصح في حقه تعالى وقد يقال لا بد مع نفي

ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف
قالوا اليس في اسماء الاعلام الموضوعة في اللغات
انما النزاع في الاسماء الماخوذة من الصفات والافعال
وقال ابن الحاجب في بعض كتبه اذا ثبت ان الواضع
هو الله تع وثبت ان في لغة العرب لفظا يطلقون
على الباري تع لم يحتج الى الاذن من الشرع النبوي لان
الله تع هو الواضع وان قلنا ان الواضع هو العرب
واحدا وجماعة لم يكفنا اطلاق اللفظ في تلك اللغة لجواز
ان يطلقوا على الباري تع ما يمنع الشرع بعد وروده اطلاقه
والحق ما ذكروه على الاطلاق واعلم ان محل الخلاف
اطلاق اللفظ على ذاته لا اطلاقه على مفهوم صادق عليه تع
والفرق واضح وان خفي على بعض الناظرين في هذا المقام
على ما ستقف عليه فاطلاق الخادع المفهوم من قوله تع
وهو خادعهم خارج عن البحث لانه لم يطلق عليه تع
بل اطلق على مفهوم مجازي صادق عليه وكذا اطلاق
الرفيق عليه في قوله عم ان الله رفيق يحب الرفق
والحديث بتمامه مذكور في المشارق فانه لم يطلق ايضا
على ذاته تع بل اطلق على مفهوم وحمل ذلك المفهوم عليه تع
ومن غفل عن هذا الفرق قال في شرح الحديث المذكور
واختلف العلماء في جواز اطلاق الرفيق على الله تع
فذهب طائفة من الاشاعرة الى جوازه لالا هذا الحديث

قد

قد ورد فيه فكان اذنا من الشارع بذلك لان اطلاق الاسم
عليه تع من باب العمل وخبر الواحد يفيد العمل وذهب
طائفة اخرى الى عدم الجواز قائلة بان جوازه لا يثبت
الا بالكتاب والسنة المتواترة او الاجماع والاجماع على ذلك
لم يثبت ولا دلالة في الكتاب عليه والسنة الواردة من
الاحاد فان استدلال الطائفة الاولى بالحديث المذكور
على محل الخلاف مبناه على عدم الفرق بين الاطلاقين
المذكورين ثم ان ما قاله الطائفة من ان جوازه لا يثبت
بالسنة الواردة من الاحاد منظور فيه على ما ستقف عليه
وقال الامام النسفي في شرح الاسماء الحسنى واختيار الاسماء
موقوفة على الاجازة فاما الصفات فغير موقوفة عليها انتهى
وفيه نظر لانه ان اراد بالاسماء الاسماء الاعلام وبالصفات
المشتقات من الصفات فلا صحة له لما عرفت ان اسماء الاعلام
خارجة عن محل الخلاف على ما قالوا ويتوقف الحكم فيها على
التفصيل على ما قاله ابن الحاجب وان اراد بالاسماء المشتقات
من الصفات والافعال وبالصفات ما يحمل عليه لا بطريق
الاطلاق على مفهوم صادق عليه كما في قوله عم ان الله
رفيق فقد عرفت فساده ايضا وان اراد معنى آخر فلا بد
ببيانه حتى ينظر في صحته وفساده وقال الفاضل الدواني في
شرح العقائد العضدية وذهب الامام الغزالي الى جواز
اطلاق ما علم اتصافه تع على طريق التوصيف دون التسمية

لان اجزاء الصيغة اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت
المدلول لا المانع بخلاف التسمية فانه تصرف في المسمى
ولا ولاية له الا باذن او المالك وما يجري مجراهما وهو
انه تع منزه عن التصرف فيه وفيه نظر لما عرفت
ان الاطلاق بهذا المعنى خارج عن محل الخلاف ثم قال
ويشكل بلفظ خداى وتنكرى وامثالهما في سائر اللغات
مع شيوعها من غير نكير اللهم الا ان يقال ان لفظ خداى خود
آينده اى الموجود بذاته فح يكون مرادفا لواجب الوجود
كما ذكره الامام الرازي في بعض تصانيفه ويقال بعمل
ذلك في اسمائه بحسب سائر اللغات ان امكن فكانه يشير ما ذكره
في الشرح المذكور فنقل ههنا كلام نقلا عن صاحب المواقف
من انه ليس الكلام في الاسماء الاعلام الموضوعة في اللغات
لان منشاء القول بالاشكال المذكور الغفول عن الكلام
المذكور واما ما نقله من الامام فخر في المطالب
العالية بحسن العبارة فقولنا واجب الوجود لذاته يفيد
انه يستحق الوجود من ذاته المخصوصة ولذاته وقريب
من هذا اللفظ قولنا بالفارسية خداى اى واصل هذه
اللغة قولهم خداى مركب من لفظين احدهما خود ومعناه
ذات الشيء ونفسه والثاني قولنا اى ومعناها جاء
بنفسه فالمعنى انه بنفسه وذاته جاء الى الوجود لا بغيره
فصار قولنا خداى في معنى بنفسه وجد وذلك هو اللفظ

المطابق

المطابق بقولنا واجب الوجود لذاته لا بغيره اي جهة كلامه
وههنا ايضا القول بان خداى اى اصله خود آى وهم فاسد
فان خداى في لغة الفرس بمعنى الصاحب يشهد بذلك
تتبع كلماتهم فانهم يقولون كشور خداى ويريدون معنى
صاحب الكشور بيت بدرگاه تو سر نهم مرزبانی
نه من جمله كشور خدايان چنين ويقولون سپهر خداى هم
قوى بيت خلق سوى او كشيده انگشت ومنه
دولت خداى اى بمعنى صاحب دولت هنر بهر كجا
يافت قدرى نعلم چه دولت خداى برآورد نام ومنه
كتخداى اصله كدخداى معناه صاحب منزل فان كد
في لغة الفرس بمعنى المحل ومنه ميكده وبتكده والهاء في
آخرهما للنقل الى الاسمية وبما قررناه تبين بطلان ما توهم
القاضي عضد الدين في الترادف بين لفظ الله وبين
لفظ خداى حيث قال في شرح المختصر لابن الحاجب
قالوا لو صح وقوع كل مترادف مكان صاحبه لصح خداى
اكبر لانه مرادف واللازم الجواب اولا بالتزام خداى
اكبر ممن يتوهم الخلاف فيه ولا التزام الا يصح عليه اذا لم
يثبت بدليل وثانيا بالفرق بان المنع ثمه لاجل اختلاف
اللغتين فلا يلزم المنع في الافراد فيما من اللغة الواحدة
انتهى ثم قال الفاضل الدواني واما اطلاق واجب
الوجود وصانع العالم وامثالهما فالظاهر انه بطريق

الوصف لا بطريق التسمية ممنتا أو عدم الوقوف على الفرق
بين الطريقين من الذين بيناه فيما تقدم فانه اذا قيل يا واجب
الوجود يكون بطريق التسمية لا بطريق التوصيف فافهم
قال الفاضل الشريف في شرح المواقف وذهب الشيخ
ومتابعوه الى انه لا بد من التوقيف وهو المختار وذلك
للاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك
فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد
من الاستناد الى اذن الشرع وقال الآمدي في ابكار الافكار
فكل ما ورد الاذن من الشارع به جوزناه وما ورد المنع
به منعناه وما لم يرد فيه اطلاق ولا منع فقد قال بعض
اصحابنا بالمنع منه وليس القول بالمنع مع عدم ورود المنع
منه اولى من القول بالجواز مع عدم ورود التجويز اذ المنع
والتجويز حكمان وليس اثبات احدهما مع عدم دليله اولى
من الآخر بل الحق في ذلك التوقف وهو ان لا يحكم بجواز
ولا منع والمنع في ذلك ما هو المنع في سائر الاحكام وهو
ان يكون ظاهرا في دلالته وفي صحته ولا يشترط فيه القطع
كما ذهب اليه بعض الاصحاب لكن التجويز والمنع من
الاحكام الشرعية وان التفرقة بين حكم وحكم في اشتراط
القطع في احدهما دون الآخر تحكم لا دليل عليه وفي المواقف
وشرحه والذي ورد به التوقيف في المشهور تسعة
وتسعون اسما وقد ورد في الصحيحين ان لله تعالى

تسعة

تسعة وتسعون اسما مائة الا واحدا من احصاها فقد دخل
الجنة وليس فيهما تعيين تلك الاسماء ولكن الترمذي والبيهقي
عيناها كما في حديث الكتاب اي المواقف وانما قال في
المشهور اذ قد ورد التوقيف بغيرها اما في القرآن فكالمولى
والنصير والغالب والقاهر والقريب والرب والناصر
والاعلى والاكرم واحسن الخالقين وارحم الراحمين وذي
الطول وذي القوة وذي المعارج الى غير ذلك واما في الحديث
فالحنان والمنان وقد ورد في رواية ابن ماجه اسماء
ليست في الرواية المشهورة كالتام والقديم والوتر والشديد
والكافي وغيرها ولا يذهب عليك ان ما نقلناه من القرآن
مبناه على عدم الفرق بين الاطلاق الذي هو محل
الاختلاف والذي خارج عنه ومما ورد به التوقيف
في الخبر اسم الديان والمراد من احصائها اما
حفظها لانه انما يحصل بتكرار مجموعها وتعدادها
واما ضبطها حصرا وتعدادا وعلما
وايمانا وقياما بحقوقها تمت
الرسالة الشريفة
بعون الله الملك
الوهاب
تم تم
تم

الحمد لله ولي التوفيق والصلوة على النبي الشفيق محمد الهادي
الى طريق التحقيق وعلى اله واصحابه حماة الدين الوثيق
وبعد فهذه رسالة معمولة في تصحيح لفظ الزنديق وتوضيح معناه
الدقيق وترجيح حكمه الحقيق بالقبول المطابق للقواعد
والموافق للاصول فنقول لفظ الزنديق فارسي معرب على
ما نص عليه ائمة اللغة اصله زنده او زندي على اختلاف
القولين والراجح هو الاول على ما حققنا في رسالتنا المعمولة
في تحقيق التعريب وعلى الوجهين نسبة الى زند واما ما نقله
الامام المطرزي في المعرب عن ابن دريد من ان اصله
زنده اي يقول بدوام بقاء الدهر فمبناه على عدم الفرق بين
الزنديق والدهري على ما افصح عنه بقوله قبيل هذا المنقول وعن
ثعلب ليس زنديق ولا فرزين من كلام العرب قال ومعناه
على ما يقول العامة ملحد ودهري انتهى وستقف باذن الله تعالى
على الفرق بين هولاء الثلثة واما الذي ذهب اليه صاحب
القاموس من انه معرب زن دين فلا وجه له كما لا يخفى وزند
اسم كتاب اظهره مزدك رئيس الفرقة المزدكية من الفرق
الثنوية في زمن كسرى قباد فنسب اليه اصحابه فهم الزنادقة
وقتله كسرى انوشروان والمزدكية غير المانوية اصحاب

ماني بن مايين الحكيم الذي ظهر في زمن شابور بن اردشير
وقتله بهرام بن هرمز بن شابور بعد مبعث عيسى عليه السلام
صرح بهذه الملة الامدي في ابكار الافكار والامام الرازي
لم يصب في عدم الفرق بين المانوية والمزدكية حيث قال
في تفسيره الكبير الموسوم بمفاتيح العلوم الزنادقة هم المانوية
وكان المزدكية يسمون بذلك ومزدك هو الذي ظهر ايام
قباد وزعم ان الاموال والحرم مشتركة واظهر كتابا سماه
زند وهو كتاب المجوس الذي جاء به زردشت الذي
يزعمون انه نبي فنسب اصحاب مزدك الى زند فعربت
الكلمة فقيل زنديق الى هنا كلامه ثم انه لم يصب في قوله
وهو كتاب المجوس لانه فرق بينهما على ما ستقف عليه
ان شاء الله تعالى ثم ان المجوس غير الثنوية وان شاركوهم
في الشرك قال الامدي في ابكار الافكار اما الثنوية فهم فرق
خمس الفرقة الاولى المانوية الفرقة الثانية المزدكية الفرقة الثالثة
الديصانية الفرقة الرابعة المرقيونية الفرقة الخامسة الكينونية
واما المجوس فقد اتفقوا ايضا على ان اصل العالم النور والظلمة
كمذهب الثنوية وقد اختلفوا وتفرقوا فرقا اربعا الفرقة
الاولى الكيومرثية الفرقة الثانية الزروانية الفرقة الثالثة
المسخية الفرقة الرابعة الزرادشتية انتهى وبهذا التفصيل
تبين ان صاحب المواقف لم يصب في قوله واعلم انه لا مخالف
في هذه المسئلة يعني مسئلة التوحيد الا الثنوية وكذا [illegible]

الفاضل لم يصب في قوله والمجوس منهم يعني من الثنوية حه
ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن
ويعنون به الشيطان لما عرفت ان المجوس يفرقهم مغايرة
لفرق الثنوية وان شاركوهم في اصل الشرك وثم كان دين
الزنادقة خارجا عن الاديان السماوية كلها وما في كتابهم
من اباحة الاموال والنساء والحكم باشتراك الناس فيها
كاشتراكهم في الماء والكلاء مخالف لما في الكتب الالهية
كلها سمي العرب زنديقا ونسبه الى كتابهم كل من خرج
عن الاديان السماوية بالانكار لواحد او اكثر من اصول
الدين التي اتفق عليها الاديان السماوية كلها سواء كان
ما انكره وجود الباري فيوافق الدهري ولهذا لم يفرق ثعلب
بينه وبين الدهري في اطلاق العامة على ما سبق بيانه حه
او وحدته ولهذا قال الجوهري في الصحاح الزنديق من الثنوية
أو علمه وحكمته كما في قول ابن الراوندي كم عاقل عاقل حه
اعيت مذاهبه وجاهل جاهل تلقاه مرزوقا هذا
الذي ترك الاوهام حائرة وصير العالم النحرير زنديقا
يعني لو كان للعالم صانعا حكيما لما كان العاقل ردي الحال
والجاهل رخي البال واما ابطال الكفر واظهار الاسلام
فتفصيله لا يناسب المقام كما لا يخفى على ذوي الافهام حه
فان قلت ان الفاضلان العلامة التفتازاني والشريف
الجرجاني لم يصيبا في اعتبار ابطال الكفر هنا على ما صرحا

به

به في شرحهما للمفتاح حيث قالا زنديقا اي مبطنا للكفر نافيا
للصانع الحكيم وقال العلامة الشيرازي في شرحه لا مبطن
للكفر على ما قيل لانه اصطلاح الفقهاء اللهم الا ان يقال
يجوز ان يكون الشاعر قال على اصطلاحهم لكنه لا يناسب
المقام بل قائلا بالنور والظلمة ولهذا قال في الصحاح
والزنديق من الثنوية وهو معرب والجمع الزنادقة حه
والهاء عوض من الياء المحذوفة واصله الزناديق وقد
تزندق والاسم الزندقة او نافيا للصانع الحكيم قائلا ان
من به لو كان له وجود لما كان الامر كذا وهذا انسب بالمقام حيث
العرف الى هنا كلامه ولقد اصاب فيما قاله اولا وآخرا
الا انه لم يصب في قوله بل قائلا بالنور والظلمة ولهذا قال في
الصحاح الخ لا في التعليل ولا في المعلل كما لا يخفى على من تامل
وقد اصلح العلامة التفتازاني ما في التعبير عن هذا الوجه
من الخلل حيث قال او قائلا بالهين احدهما خالق الخيرات
والآخر خالق الشرور والقبائح وزاد عليه الشريف الجرجاني
في حاشية شرحه للمفتاح فنسب مثل هذه الامور الى خالق
الشر وهو مذهب المجوس انتهى وبالجملة الزنديق في
لسان العرب يطلق على من ينفي الباري تعالى وعلى من
يثبت الشريك وعلى من ينكر حكمته غير مخصوص بالاول
كما زعمه ثعلب ولا بالثاني كما هو الظاهر من كلام الجوهري
والفرق بينه وبين المرتد انه قد لا يكون مرتدا كما اذا كان

زنديقا اصليا غير منتقل عن دين الاسلام والمرتد قد لا يكون
زنديقا كما اذا ارتد عن دين الاسلام وتدين بواحد من
الاديان السماوية الباطلة وقد يجتمعان في مادة كما اذا كان
مسلما فتزندق فالنسبة بينهما عموم وخصوص من وجه
هذا بحسب اللغة واما بحسب اصطلاح اهل الشرع
فالفرق بينهما اظهر لانهم اعتبروا في الزنديق ان يكون
مبطنا للكفر على ما نقلناه عن العلامة الشيرازي فيما سبق
وسياتي في كلام العلامة التفتازاني ايضا ما يوافقه وذلك
القيد غير معتبر في مفهوم المرتد فاتسع دايرة الفرق ومع
هذا فالنسبة بينهما على حالها وفي الزنديق قيد اخر اعتبره
ايضا اهل الشرع وبه ايضا يفارق المرتد وهو ان يكون
معترفا بنبوة نبينا صلى الله عليه وسلم صرح به العلامة
التفتازاني في شرحه للمقاصد حيث قال في تفصيل فرق
الكفار قد ظهر ان الكافر اسم لمن لا ايمان له فان اظهر
الايمان خص باسم المنافق وان طرا كفره بعد الاسلام
خص باسم المرتد لرجوعه عن الاسلام وان قال بالٰهين
او اكثر خص باسم المشرك لاثباته الشريك في الالوهية
وان كان متدينا ببعض الاديان والكتب المنسوخة
خص باسم الكتابي كاليهودي والنصراني وان كان يقول
بقدم الدهر واسناد الحوادث اليه خص باسم الدهري
وان كان لا يثبت الباري تعالى خص باسم المعطل وان

كان

كان مع اعترافه بنبوة النبي عليه السلام واظهاره عقائد الاسلام
يبطن عقايد هي كفر كونه بالاتفاق خص باسم الزنديق
وهو في الاصل منسوب الى زند اسم كتاب اظهره مزدك
في ايام قباد وزعم انه تاويل كتاب المجوس الذي جاء به
زرادشت الذي يزعمون انه نبي الى هنا كلامه الا ان
اهل الشرع انما اعتبر القيد المذكور في الزنديق الاسلامي
لا في مطلق الزنديق لانه قد يكون من المشركين وقد يكون
من اهل الذمة على ما ستقف عليه باذن الله تعالى فالعلامة
المذكور لم يحسن في تفصيل الزنديق عن ساير الفرق بوجه
مخصوص ببعض اقسامه ثم انه في قوله بالاتفاق اشار
الى الفرق بينه وبين المرتد وهو ان الكفر الطاري المعتبر
في حد المرتد لا يلزم ان يكون مجمعا عليه ولذلك تراه الاختلاف
بين الائمة في بعض المرتد بخلاف الكفر المضمر المعتبر في حد
الزنديق ثم انه فرقه بين الدهري والمعطل فقد رد على صاحب
المواقف وذلك انه قال في تحصيل الكفار الان اماه
معترف بنبوة محمد عليه السلام او لا والثاني اما معترف
بالنبوة في الجملة وهو اليهودي والنصارى وغيرهم يعني
المجوس فانهم معترفون بالنبوة حيث زعموا ان زرادشت
الحكيم نبي واما غير معترف بها اصلا وهو اما معترف
بالقادر المختار وهو البراهمة اولا وهم الدهرية وكان
الشريف الجرجاني لم يتفطن للرد المذكور حيث لم يتعرض له

في شرحه ثم ان صاحب المواقف لم يصب في زعمه ان فرقة
البراهمة عن ساير الفرق بانكارهم النبوة على الاطلاق
واعترافهم بالقادر المختار لان منهم من لا ينكر اصل النبوة
على ما صرح به الامدي في ابكار الافكار حيث قال وذهبت
البراهمة والصابئية والتناسخية الى امتناع البعث
عقلا الا ان من البراهمة من اعترف برسالة ادم عليه السلام
دون غيره ومنهم لم يعترف بغير ابراهيم عليه السلام
ومن الصابئية من اعترف برسالة هرمس وغاذيمون
وشيث وادريس عليهما السلام دون غيرهما انتهى
ومن ههنا تبين ان صاحب المواقف والعلامة التفتازاني
لم يحسن في تفصيل فرق الكفار حيث تركا ذكر الصابئة
والتناسخية وهما من اصولهم العظيمة واما الفرق بين
الزنديق والمنافق مع اشتراكهما في ابطان الكفر ان الزنديق
معترف بنبوة نبينا عليه السلام دون المنافق وهذا الفرق
بين الزنديق من اهل الاسلام والمنافق انما اصطلح
واما الفرق بين الزنديق والدهري فيما ذكروا ان الدهري
ينكر استناد الحوادث الى الصانع المختار بخلاف الزنديق واما
الفرق بينه وبين الملحد الذي هو ايضا من زمرة الكفرة
على ما دل عليه قول حافظ الدين الكردري في فتاواه
الشهير بالبزازية لو قال انا ملحد يكفر فيما مر ان الاعتراف
بنبوته معتبر في الزنديق دون الملحد وان لم يكن عدم

الاعتراف

الاعتراف به ايضا معتبرا فيه وبان القول بوجود الصانع
المختار معتبر فيه دون الملحد وان لم يكن القول بالعدم ايضا
معتبرا فيه وبهذا اي بعدم اعتبار القول بعدم الصانع المختار
في الملحد يفارق الملحد الدهري وان لم يفرق ثعلب بينهما على
ما وقفت عليه فيما سبق لانه من ائمة اللغة واما سعطي للفرق
الذي اعتبره اهل الشرع واضمار الكفر ايضا غير معتبر في الملحد
وبه يفارق المنافق والاسلام السابق ايضا غير معتبر فيه
وبه يفارق المرتد فهو من مال عن نهج المستقيم وعدل عن
سنن الشرع القويم الى جهة من جهات الكفر ونحو من انحاء
الضلال اي نحو كان من الحد بمعنى مال يقال الحد في دين
الله اي حاد وعدل ومنه اللحد وهو القبر الذي يمال فيه
الى احد الجانبين وقد جاء في الخبر عن خير البشر اللحد لنا
والشق لغيرنا قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى
ان الذين يلحدون في اياتنا يقال الحد الحافر ولحد اذا
مال عن الاستقامة فحفر في شق فاستعير للانحراف
في تاويل ايات القران عن جهة الصحة والاستقامة انتهى
ولم يصب في تقييده المستعار له بقوله في ايات القران
فانها في الاية الكريمة مستعارة للانحراف عن جهة الصحة
والاستقامة مطلقا لا للانحراف عنها في ايات الله
والا لما صح الى قوله في اياتنا وبالجملة الملحد اوسع
فرق الكفر فاحفظ هذه الفروق جدا فان مدار الاحكام

علينا ولما عرفت مما تقدم ان الدهري اشد منهم كفرا فعد وقفت
على ما في قول حافظ الدين الكردري حيث قال في فتاواه قيل لدهري
قال عليه السلام ما بين منبري وقبري وروضتي روضة من رياض
الجنة فقال الدهري هذا نرى المنبر والقبر ولا نرى الروضة فكفر
من الخلل فتامل ولما تيسر لنا الفراغ بعون الله تعالى عن تصحيح
الزنديق وتوضيح معناه لغة وشرعا فلنشرع في بيان حكمه فنقول
وبالله التوفيق اعلم ان الزنديق لا يخلو من ان يكون معروفا
داعيا الى الضلال او لا يكون كذلك والثاني ما ذكره صاحب الهداية
في التجنيس حيث قال في فصل في حكم الزنادقة نقلا عن عيون
المسائل للفقيه ابو الليث الزنادقة على ثلثة اوجه اما ان يكون
زنديقا من الاصل على الشرك او يكون مسلما فيتزندق او يكون
ذميا فيتزندق ففي الوجه الاول يترك على شركه يعني ان كان من
العجم لانه كافر اصلي وفي الوجه الثاني يعرض عليه الاسلام فان اسلم
والا قتل لانه مرتد وفي الوجه الثالث يترك على حاله لان الكفر
ملة واحدة الى هنا كلامه وانما قال يعني ان كان من العجم لان
المشرك من العرب لا يترك على شركه على ما تبين في موضعه من
ان الحكم فيه الاسلام او السيف وقوله وفي الوجه الثاني يعرض الخ صريح
في ان الزنديق الاسلامي لا يفارق المرتد في الحكم وقد نبهت على
ان ذلك اذا لم يكن داعيا الى الضلال ساعيا في فساد الدين معروفا به
والاول لا يخلو من ان يتوب بالاختيار ويرجع عما فيه قبل ان يؤخذ
او لا والثاني يقتل دون الاول قال الفقيه ابو الليث اذا تاب

الساحر

الساحر قبل ان يوخذ يقبل توبته ولا يقتل وان اخذ ثم تاب لم يقبل
توبته وكذا الزنديق المعروف الداعي وقال الامام القاضي فخر الدين
خان والفتوى على هذا القول وانما قال على هذا القول لان ههنا قولا
آخر ذكره حافظ الدين الكردري في فتاواه بقوله الساحر لا يستتاب
ويقتل والزنديق عند الامام الثاني يعني ابا يوسف يستتاب انتهى
اراد بالاستتابة طلب التوبة منه وذلك دليل القبول ومرادهم
من قبولها قبولها قضاء باطلاق التائب لا قبولها عند الله تعالى
لانه امر لا علم لنا به قال صاحب الخلاصة وفي النوازل الخناق
والساحر يقتلان ان اخذا لانهما ساعيان في الارض بالفساد
فان تابا ان كان قبل الظفر بهما قبلت توبتهما وبعدما اخذا
لا ويقتلان كما في قطاع الطريق وكذا الزنديق المعروف والداعي
اليه يعني الى مذهب الالحاد قال رحمه الله والاباحية على هذا
ولا تقبل توبته هكذا افتى الشيخ الامام عز الدين الكندي في
سمرقند والخاقان ابراهيم بن محمد طمغاج خان قبل فتواه
وقتلهم الى هنا كلامه وبما قررناه تبين ما في كلام الآمدي حيث
قال في ابكار الافكار فان قيل فحيث قضيتم بكفر من
اهل الاهواء ما حكمهم في مبايعتهم وقتلهم وتوبتهم وما حكم
اموالهم قلنا حكمهم حكم المرتدين فلا تقبل منهم جزية ولا تؤكل
ذبائحهم ولا تنكح نساؤهم ولا دية قاتل واحد منهم وان لحق
واحد منهم بدار الحرب وسبي لا يسترق ولو تاب واحد منهم
فان كان ذلك ابتداء منه من غير خوف قبلت توبته وان

وان كان ذلك خوفا من القتل بعد الظهور على بدعته فقد اختلف
في قبول توبته فقبلها الشافعي وابو حنيفة ومنع ذلك مالك وبعض
اصحاب الشافعي وهو اختيار الاستاد ابي اسحاق ولو قتل واحد
منهم او مات فماله مخمس عند الشافعي وابي حنيفة رحمهما الله وعند
مالك ماله كالفيء لا خمس فيه لاهل الخمس الى هنا كلامه من الحلل
في نقله حكم الزنديق على مذهبنا فتامل فان قلت كيف يكون الزنديق
معروفا داعيا الى الضلال وقد اعتبر في مفهومه الشرعي ان يبطن الكفر
قلت لا بعد فيه فان الزنديق يخفي كفره ويروج عقيدته الفاسدة
ويخرجها في الصورة الصحيحة وهذا معنى ابطانه الكفر فلا ينافي اظهاره
الدعوة الى الضلال وكونه معروفا بالاضلال فان قلت اليس
المفهوم من كلام العلامة التفتازاني في التلويح حيث قال في
بيان رخصة ابي حنيفة رح في اسقاط لزوم النظم العربي وقيل
من غير تعمد والا لكان مجنونا فيه فيداوى او زنديقا فيقتل
ان يقتل الزنديق حتما قلت لا لان المراد انه يقتل ان اصر
على الزندقة كما ان المراد في مقابله انه يداوى ان قبل العلاج
الا انه اختصر في الكلام واقتصر على قدر الحاجة في المقام فان
بيان حكم الزنديق غير مهتم ههنا قال حجة الاسلام الامام الغزالي
في كتابه الموسوم بالتفرقة بين الاسلام والزندقة ومن جنس
ذلك ما يدعيه بعض من يدعي التصوف انه قد بلغ حالة
بينه وبين الله تعالى اسقطت عنه الصلوة وحل له شرب المسكر
والمعاصي واكل مال السلطان فهذا مما لا اشك في وجوب

فقتله

قتله وان كان في الحكم بخلوده في النار نظر وقتل هذا افضل من قتل
مائة كافر اذ ضرره في الدين اعظم وينفتح به باب من الاباحة لا ينسد
وضرر هذا فوق ضرر من يقول بالاباحة مطلقا فانه يمتنع عن الاصغاء
اليه لظهور كفره اما هذا فيهدم الشرع من الشرع ويزعم انه لم يرتكب
فيه الا تخصيص عموم او خصوص عموم التكليف بمن ليس له مثل درجته
في الدين وربما يزعم انه يلابس الدنيا ويقارف المعاصي بظاهره وهو
بباطنه بري عنها ويتداعى هذا الى ان يدعي كل فاسق مثل حاله وينحل
به عصام الشرع الى هنا كلامه واذا تقرر ما قد تلونا من بيان المعنى
الشرعي للزنديق وحكمه فنقول ان الرجل الشهير بالقابض المقبوض
روحه بامر القابض فتوجه كان زنديقا على التعريف المحقق للزنديق
المنقول عن شرح المقاصد وكان داعيا الى الضلال معروفا بالاضلال
ساعيا في افساد الدين المبين على ما اشتهر وثبت بشهادة ثقات من
العدول وثقاة من العدول وقد مر في المنقول عن الفتاوى الخانية
ان الفتوى على وجوب قتل من كان كذلك والعجب ممن وقف على حاله
وتامل في مقاله والكشف عن وجه ضلاله واضلاله ثم تردد في امره
واباء عن الحكم بقتله وانعزل عن جمع من اصحاب العلم وارباب السيف
الذين سعوا في احياء الدين وافناء رئيس المفسدين كيف يدعي التفوق
كغيره شامخا في علم الفتوى ولا يستحي من الخالق او قدما
راسخا في عمل التقوى ولا يخاف من الخالق
تمت الرسالة بعون الله الملك
الوهاب

دخل على محيي الدين چلبي القاضي بالعسكر المنصور حينئذ بولاية الروم وهو من نسل مولانا الفناري تمت

الحمد لله جاعل الجواهر العقلية والحسية وبارى النفوس الفلكية والانسية
عالم تفاصيل ذرات اشخاص الموجودات وخبير خصوصيات بسايط
اجزاء المركبات والصلوة والسلام على معدن الصدق والصفا حضرة
رسول الله محمد المصطفى وعلى اله البررة الكرام وصحابته الخيرة العظام
ما تعاقب الليالي والايام وتناوب الشهور والاعوام وبعد
فقد كان مولانا الاعظم ومخدومنا المعظم سلطان سلاطين الاسلام
مطاع خواقين الانام سلطان البرين والبحرين السلطان المرحوم سلطان
ابو الفتح خداوندكار تغمده الله بغفرانه واسكنه في اعلى غرف جنانه قد
تعلقت ارادته السلطانية بشرح كلمة من كلمات الافلاطونية فشرحها
هذا الفقير امتثالا للامر المطاع وكتب في حلها قدر ما استطاع وما
اتفق ان ساق الكلام الى ذكرها في مجلس السلطان الاعظم والخاقان
المعظم سلطان الاسلام والمسلمين ظل الله على العالمين فرع شجرة
السلطنة العثمانية ودرة صدف الدولة الخاقانية شمس سماء
السعادة الابدية وبدر عالم السيادة السرمدية الذي طلع بظهوره
شمس العدالة من مشرق الخلافة والايالة والذي ارتفع بطلوع
تباشير دولته الباهرة اعلام الشريعة المحمدية واستضاء بطلوع
انوار صولته القاهرة ممالك الملة المصطفوية قد باهت السماء
بدورانه على راس خدمه وافتخرت الارض بمواضع موائد كرمه ومواقع

قدمه احمر الشمس خجلا من طلعته الغراء وحسن وجهه الكريم فتلالا
عليه لوامع الانوار من عكس جبهته وغرق السحاب في عرق الحياء
من جود كفه العميم فتقاطر منه اقطار الامطار في اقطار مملكته
عم كرمه كافة البرايا وغمر طوايف الخلق باصناف العطايا امتلا
بقدومه بسيط الارض قسطا وعدلا ودر سحاب الافضال على اهل
الفضل والكمال طولا وفضلا عاد قواعد دين النبي مشيدة
ومواييد احكام الشرع ممهدة انتظم بتنظيم عدله نظام العالمين
واستقام بحسن مساعيه اركان الملك والدين لا يجابين في زمانه
الفتن الا في عيون الملاح ولا يشاهد في مملكته الظلم الا في حمرة
اصداغ الصباح لا يسمع الانين الا من الاغاني ولا الشكوى
الا للعشاق من الغواني لئن اجتمع الثور والاسد في مرتع
واحد لسياسة النير الاعظم في عرصة الخضراء فقد ارتوى الذئب
والغنم من مشرع واحد لعدالة هذا السلطان في بسيط الغبراء
وهو السلطان المؤيد المظفر السلطان ابن السلطان ابن السلطان
السلطان ابو النصر سلطان بايزيد خان بن سلطان محمد خان
بن سلطان مراد خان خلد الله ظلال معدلته على مفارق العالمين
وابد انوار رأفته على سكان الارضين لا زالت رايات
دولته منشورة منصورة وايات مدحته متلوة مذكورة
عرضت ما كتبته على عالي جنابه وخدمت به خدام عتبة بابه
لا زال مقر الدولة والاقبال ومرجع حبول الاقبال بمحمد واله
خير ال قال رئيس كل الاشراقيين واستاذ زمرة الحـ

انه ثبت امام الحكمة على الاطلاق وشيخ الحكماء بالاتفاق افلاطون
الالهي جازاه الله جزاء بما اتاه وعامله كما يحبه ويرضاه اذا
الجسم مختلطا من جرمين معلومين كصحن من الفضة مغشوش
بالرصاص واردنا ان نعلم كم فيه من كل واحد منهما اي اذا اردنا
ان نعلم كم مقدار الفضة وكم مقدار الرصاص في ذلك الصحن من
غير تخليص احدهما من الاخر باذابته وزنا كل واحد من الجرمين
المعلومين في الهواء ووزناه في الماء واخذنا فضل زنة احدهما
الهوائية على زنته المائية اي وزنا في المثال المذكور مقدارا ما
من الرصاص في الهواء ثم وزناه في الماء فتكون زنته في الهواء
ازيد من زنته في الماء لما تقرر عندهم ان الجسم في الرطوبة الخفيفة
اثقل منه في الرطوبة فلنفرض ان تلك الزيادة مقدار عشر الاصل
ووزنا ايضا في المثال المذكور مقدارا ما من الفضة في الماء
والهواء فلا شك في ان زنتها في الهواء ايضا تكون ازيد من زنتها
في الماء لكن لا مثل الزيادة المذكورة في الرصاص بل تكون الزيادة
في صورة الفضة اقل من الزيادة في صورة الرصاص لما تقرر ايضا
عندهم ان التفاوت بين الزنتين المائية والهوائية في اخف
الجسمين اكثر منه في اثقلهما والسر فيه ان الجسم في الرطوبة
الخفيفة انما يكون اثقل منه في الرطوبة الثقيلة بقدر فضل
ما بين قطعتين من تينك الرطوبتين مساويتين له في المساحة
لمساحة ذلك الجسم في الثقل فعلى هذا فلنفرض ان فضل الزنة
الهوائية على المائية في صورة الفضة مقدار نصف عشر الاصل

وعزلنا من جملة وزن كل منهما مقدار الفضلين الكائنين في الوزن
الهوائي وحفظناهما لانهما المهمان لنا في العمل دون جملة وزنيهما
اعني العشر ونصف العشر في المثال المذكور فقد ظهر مما قررناه انه
لا حاجة لنا في هذا العمل الى ان نزن مقدار ذلك الصحن من الفضة
الخالصة وكذا مقداره من الرصاص الخالص لانه قد يتعذر فيما
اذا كان الجسم المختلط كبيرا ولم يوجد عند من يقصد بهذا العمل المقدار
الخالص من احد الجرمين بقدر ذلك الجسم المختلط بل يكفي لنا ان
نزن مقدارا ما من كل من الجرمين وان لم يكن ذلك المقدار
المقداران متساويين ايضا لانه اذا كان فضل مقدار ما من
الجرم المعلوم على الوزن المائي لذلك المقدار كان ذلك الحساب
دائما سواء كان المقدار قليلا او كثيرا فاذا تقرر ما ذكرناه واخذنا
الفضلين العشر ونصف العشر في المثال المذكور شرعنا في
العمل ووزنا الجسم المختلط اعني الصحن المذكور على ما فرضناه
في الماء والهواء واخذنا فضل زنته الهوائية على المائية لما مر
آنفا من ان كل جسم في الرطوبة الخفيفة اثقل منه في الرطوبة
الثقيلة فذلك الفضل لازم البتة معلوم لنا ايضا وحفظناه
لانه المهم لنا ايضا في العمل دون وزن جملة ذلك الصحن وهواي
ذلك الفضل الكائن في الوزن الهوائي للجسم المركب يوجد ابدا
بين الفضلين اي يكون ابدا اقل من فضل الخفيف واكثر من
فضل الثقيل فان الصحن المذكور لو كان رصاصا خالصا لكان
فضل زنته الهوائية على المائية عشر الزنة المائية ولو كان

الفضة خالصة لكان نصف الزنة المائية فاذا كان مركبا منهما كان
ذلك الفضل بالضرورة اقل من العشر واكثر من نصف العشر
فلنفرض انه ثلثا العشر فتكون نسبة ما عبه اى فى الجسم المركب
من احد الجرمين يعنى الجرم الخفيف كالرصاص فيما فرضنا ح
كما ستقيم الدلالة عليه ان شاء الله تعالى فالظاهر ان لفظ العبارة
من اخف الجرمين والتحريف من الناسخ الى ما فيه من الجرم الآخر كالفضة
فيما نحن فيه كنسبة فضل ما بين زنته اى الجسم المركب المائية
وزنته الهوائية من التفاوت والزيادة التى هى ثلثا العشر
على ما فرضناه يعنى تكون النسبة المجهولة التى نريد ان نعرفها فى
المثال المذكور من نسبة الرصاص الى الفضة فى الحجم المفروض
كنسبة فضل ثلثى العشر على فضل زنة اثقل الجرمين الفضة
الهوائية على زنته المائية اعنى نصف العشر على ما فرضناه وذلك
الفضل سدس العشر فتكون نسبة الرصاص الى الفضة فى الحجم المفروض
كنسبة السدس الى فضل ما بين زنة اخف الجرمين الرصاص المائية
وزنته الهوائية من التفاوت الذى هو العشر على ما فرضناه
فتكون النسبة المقصودة المذكورة كنسبة السدس الى فضل العشر
على ما بين زنة الجرم المختلط المائية والهوائية اعنى ثلثى العشر
فيما نحن فيه فذلك الفضل ثلث العشر فتكون نسبة الرصاص الى
الفضة فى الحجم المفروض كنسبة السدس الى الثلث على ما فرضناه
والسدس نصف الثلث فالرصاص نصف الفضة وهو المقصود
معرفته من العمل المذكور وان فرضنا الفضل فى الحجم المفروض

ثلثا

ثلثا ارباع العشر تكون نسبة الرصاص الى الفضة نسبة الربع الى الربع
فيكون الرصاص مساويا للفضة وان فرضنا الفضل خمسة
اسداس العشر تكون نسبة الرصاص الى الفضة نسبة الثلث
الى السدس فيكون الرصاص ضعف الفضة وهكذا الحال فى جميع
صور النسب وانما عينا احد الجرمين باخفهما لانه اذا كان نسبة
السدس الى الثلث فى الصورة الاولى نسبة الفضة الى الرصاص
لم يكن فضل الجسم المركب ثلثى العشر بل ثلثى العشر والسدس
اعنى خمسة الاسداس مع انه خلاف المفروض وذلك لان الرصاص
اذا كان ضعف الفضة كان ثلثا الحجم الرصاص وثلثه الفضة
فيكون الفضل بالضرورة عشر الوزن المائى للثلثين ونصف
عشر الوزن المائى للثلث وذلك ثلثا عشر الكل وسدس عشر الكل
و اذا كان نسبة الثلث الى السدس فى الصورة الثالثة نسبة
الفضة الى الرصاص لم يكن فضل الجسم المركب خمسة اسداس
العشر بل ثلثى العشر وهو خلاف المفروض وذلك لان الفضة



اذا كانت ضعف الرصاص كان ثلثا الحجم
الفضة والثلث الرصاص فيكون
الفضل نصف عشر الثلثين
وعشر الثلث
وذلك ثلثا
عشر
الجملة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين • والصلوة على رسوله محمد وآله اجمعين • اعلم بان العبد
مبتلى بين ان يطيع الله فيثاب وبين ان يعصيه فيعاقب والابتداء يتعلق
بالمشروع وغير المشروع فعلا وتركا فلا بد من بيان انواع المشروعات وغير
المشروعات وبيان معانيها واحكامها ليسهل على الطالب دركها وضبطها فنقول
وبالله التوفيق • المشروعات انواع اربعة فرض وواجب وسنة ومستحب
ويليها المباح وغير المشروع نوعان محرم ومكروه ويتلوهما المفسد للعمل
المشروع فيه فالكل ثمانية انواع اما الفرض فما ثبت بدليل لا شبهة فيه
وحكمه الثواب بالفعل والعقاب بالترك بلا عذر والكفر بالانكار في المتفق عليه
والواجب ما ثبت بدليل فيه شبهة وحكمه حكم الفرض عملا لا اعتقادا حتى لا يكفر
جاحده والسنة ما واظب عليه النبي عم مع تركه مرة او مرتين وحكمها الثواب
بالفعل والعقاب بالترك في الهدى والمستحب ما فعله النبي عم مرة وتركه اخرى وما
احبه السلف وحكمه الثواب بالفعل وعدم العقاب بالترك والمباح ما يخير العبد
فيه بين الاتيان والترك وحكمه عدم الثواب والعقاب فعلا وتركا والمحرم ما ثبت
النهي فيه بلا عارض وحكمه الثواب بالترك لله تعالى والعقاب بالفعل والكفر بالاستحلال
في المتفق عليه والمكروه ما ثبت النهي فيه بالعارض وحكمه الثواب بالترك الموصوف
وخوف العقاب بالفعل وعدم الكفر بالاستحلال والمفسد هو الناقض للعمل
المشروع فيه وحكمه العقاب بالفعل عمدا وعدمه سهوا ثم اعلم ان الصلوة
جامعة للاربعة الاول شرعا وقد يوجد الاربعة الاخر فيها تبعا فلا بد من تفصيل
كل نوع وتعدادها بطريق الاختصار والاختصاص مرتبا على ثمانية ابواب تيسيرا
للمؤمنين الباب الاول في بيان الفرايض وهي خمسة عشر بعضها

اي خالق اصناف الخلق كل
صنف منهم عالم على حدة وروى
عن النبي عم انه قال ان الله تعالى
خلق ثمانية عشر الف عالم وان
دنياكم منها عالم وقال مقاتل بن
حيان ثمانون الف عالم اربعون
الفا في البر واربعون الفا في البحر
وقال كعب لا يحصي عدد العالمين
الا الله تعالى وما يعلم جنود ربك
الا هو

خارجة

خارجة وبعضها داخلة اما الخارجة فثمانية الوقت وطهارة البدن والثوب
والمكان وستر العورة واستقبال القبلة والنية والتكبير الاولى والداخلية
سبعة القيام والقراءة والركوع والسجود والقعدة الاخيرة والترتيب
فيما اتحدت شرعيته في كل ركعة او في جميع الصلوة والخروج بفعل المصلي الباب
الثاني في الواجبات وهي احد وعشرون منها ما يعم جميع المصلين والصلوات
وهي سبعة ومنها ما يخص بعض المصلين وبعض الصلوات وهي اربعة عشر اما
العام فلفظ التكبير للتحريمة والقعدة الاولى والتشهد في القعدتين وطمانينة
الركوع والسجود واتيان كل فرض في موضعه وكل واجب كذلك والخروج بلفظ
السلام اما الخاص فتعيين الاوليين في القراءة وتعيين الفاتحة لها واقتصارها
على مرة وضم سورة او ثلث آيات او آية طويلة معها وتقديم الفاتحة عليها وحدها
على من عليه القراءة والقنوت في الوتر والجهر في مواضع جماعة والمخافتة
كذلك وانصات المقتدي وقت قراءة الامام ومتابعة الامام على اي حال
وجده وان لم يكن محسوبا من صلوته وسجدة التلاوة على الامام والمنفرد
بترك واجب الثمانية الاول من القسم الاخير وفي جميع الصور من القسم الاول
الا الطمانينة فانها واجبة لغيرها الباب الثالث في السنن وهي سبعة
وعشرون العام سبعة عشر وهي رفع اليدين في التحريمة وفي القنوت وفي تكبيرات
العيدين ونشر الاصابع ثم والثناء ووضع اليمين على الشمال وتكبيرات
الانتقالات حتى القنوت وتسبيح الركوع ثلثا واخذ ركبتيه في الركوع
وتفريج الاصابع فيه والقومة والجلسة والسجدة على سبعة اعضاء وتسبيح
السجود ثلثا والصلوة على النبي عم بعد التشهد وقبل السلام والدعاء
بعده لنفسه ولجميع المسلمين والسلام يمنة ويسرة والخاص عشرة جهر الامام

وتكبيرات العيدين وتكبير ... وسجدتي السهو على ... الامام والمنفرد

بالتكبير ومتابعته في سائر افعاله والتعوذ واخفاؤه والتسمية بعده و
اخفاؤهما وهذه الاربع للامام والمنفرد والتأمين سرًا لهما وللمقتدي في
الجهرية وللامام التسميع وللمقتدي والمنفرد والتحميد في اي صلوة كان
وافتراش رجله اليسرى للجلوس عليها مع نصب اليمنى في القعدة للرجال
والتورك للنساء   في المستحبات وهي ثلثة وعشرون
العام اربعة عشر ترك الالتفات يمينًا وشمالا كما قيل وتغطية الفم عند غلبة
التثاؤب ودفع السعال ما استطاع وزيادة القراءة على ثلث آيات والترتيل
في القراءة وتسوية الراس مع الظهر في الركوع ووضع ركبتيه قبل يديه و
يديه قبل انفه والانف قبل الجبهة للسجود وعلى عكس ذلك الرفع للقيام و
السجود بين اليدين وتوجيه اصابع يديه ورجليه نحو القبلة وترك مسح التراب
والعرق قبل السلام والفصل بين القدمين قدر اربعة اصابع في القيام
ووضع يديه على فخذيه في القعدة وتحويل الوجه يمنة ويسرة عند السلام و
الخاص تسعة رفع يديه فيما يسن حذاء شحمتي اذنيه للرجال وحذاء المنكبين
للنساء واخراج الكفين من الكمين عند التحريمة للرجال ووضع اليدين
تحت السرة للرجال وعلى الصدر للنساء والقراءة على القدر المروي عن
الامام وزيادة التسبيحات على الثلث وترا للمنفرد وابعاد الضبعين
من الجنب والبطن من الفخذ والفخذ من الساق والساق من الارض
في الركوع والسجود للرجال وبالعكس للنساء وقراءة الفاتحة بعد الاوليين
للمفترض في المشهور والتسمية قبل الفاتحة في كل ركعة لمن يشرع وانتظار
المسبوق فراغ الامام   في المحرمات وهي اربعة عشر
على العموم الجهر بالتسمية والجهر بالتامين والالتفات بتحويل بعض الوجه

والنظر

والنظر الى السماء والاتكاء على الاسطوانة او اليد ونحوه بلا عذر ورفع اليدين
في غير ما شرع ورفع الاصابع عن الارض في الركوع والسجود والجلوس على عقبيه
للتشهد والعبث بثوبه او بدنه دون الثلث والاشارة في السبابة كاهل الحديث
وقصر السلام على جانب واحد والقنوت في غير الوتر والزيادة في التكبيرات
والثناء والتسبيحات والتشهد على السنة وترك واجب مما سبق عمدًا
وفي المحيط ذكر المحرمات في المكروهات
في المكروهات التي في الصلوة وهي تسعة وخمسون العام اثنان واربعون
تكرار التكبيرة والعد باليد الآي ونحوها والتخصر وانما هو من اخلاق الجبابرة
والتنحنح بلا عذر او بغير حروف والتنخع غير المسموع وامساك الدراهم ونحوها
بحيث لا يمنع القراءة واعلاؤه الراس ما بين الاسنان ولو قليلا وترك سنة
من السنن واتمام القراءة في الركوع وتحصيل الاذكار في الانتقالات ووضع
يديه قبل ركبتيه على الارض للسجود بلا عذر ورفعهما بعد ركبتيه للقيام كذلك
والاقعاء وتغطية الفم بلا غلبة التثاؤب وغمض العينين وقلب الحصاة الا
انه لا يمكنه السجود فالى مرتين ومسح الجبهة من التراب والعرق قبل الفراغ
ولف الثوب والتثاؤب والتمطي وفرقعة الاصابع والاستراحة من رجل الى رجل
وتفريج الاصابع في غير الركوع والتعجيل في القراءة وترك تسوية الراس مع الظهر
راكعا والتخطي ثلثا فصاعدا بلا عذر لو وقف بعد كل خطوة والتمايل يمينا
وشمالا وقتل القملة دون الثلث وحرقها كذلك والقاء البزاق ونزع الخف
بعمل قليل وشم الطيب والترويح بالثوب او المروحة دون الثلث وتعيين السورة
لصلوة معينة بحيث لا يقرأ غيرها والجمع بين السورتين بترك واحدة بينهما
في ركعتين والانتقال من آية الى آية لو بينهما سورة وتقديم السورة المتاخرة

علے المتقدمة ولو فی رکعتین والتسمیة فی کل سورة وفی کل رکعة وحمل الصبی
بلا عذر والخاص سبعة عشر انتظار الامام لمن سمع خفق نعلیه للصلوة و
تطویل الثانیة علے الاولی فی الفرایض فی آیة الرحمة او العذاب للامام والمقتدی
مطلقا والمنفرد فی الفرایض والسجدة علے کور العمامة والصاق البطن فی الفخذ
للرجال وکذلک بسطهم العضدین ونزع القمیص والقلنسوة او لبسهم
بیسیر وتطویل الامام الصلوة بحیث یثقل علے القوم وتخفیفه لها بعجلتهم
والجاء الامام القوم للفتح اذا قراء ما یجوز به الصلوة وجهر القراءة فی
نوافل النهار وقراءة السجدة فیما یخاف الا فی آخر السورة وتکرار الایة مرة
وخروج فی الفرایض بلا عذر لا فی النوافل والسنن مطلقا وتکرار السورة فی
رکعة واحدة فی الفرایض والصلوة رافعا کمیه الی المرفقین للرجال وقول
المقتدی عند آیة الترغیب والترهیب صدق الله وبلغ رسوله والاعتماد علی حائط
او اسطوانة بلا عذر فی غیر النوافل فی المباحات وهی
احد عشر العام ثمانیة نظره بموخر عینیه بلا تحویل وجهه وتسویة موضع
سجوده او مرتین وقتل الحیة المطلقة مطلقا وان احتاج الی المعالجة وفی
دراهم او دنانیر لا تمنع عن سنة قراءة وفی یده ما لا یمنع عن سنة الاعتماد
وقراءة القرآن علے التألف ونفض الثوب کیلا یلتصق بجسده فی الرکوع
وقراءة آخر سورة فی رکعة وآخر آخر سورة فی اخری علے الصحیح والخاص ثلثة
تکرار السورة فی رکعة التطوع ومعتمدا حائطا او اسطوانة فی التطوع
ولو بلا عذر ولحظ الامام الی من خلفه شاکلا لیقوم ان قام هو ونحوه
فی المفسدات وهی فی التحقیق خمسة علے العموم التکلم
بکلام الناس مطلقا حقیقة او حکما والضحک والعمل الکثیر بلا اصلاح وترک

فرض

فرض من الفرایض بلا عذر ولو طرا فیه به بدون اختیاره وتعمد الحدث
وقد استخراج الاحکام من المحیط والفتاوی الکبیر والفتاوی الحانیة
والهدایة وحاشیتها والنتف
ومیزان الاصول
واللباب
تم

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله تعالی من فاتحة الامر الی خاتمة العمر والصلوة علی النبی صلی الله علیه وسلم
المبعوث الی الاسود والاحمر وعلی آله وصحبه قامعی الکفر بالبیض والسمر
والسلم تسلیما فقد زعم بعض القارئین الی الآن فی سورة الفاتحة
تسعة اسماء للشیاطین مثل هرب ما کیوم کنسع کنش مصر تعلی
تعلی ونقلوا احادیثا فیه واعتقدوا ان من تلفظ بها فی الصلوة تفسد صلوته
وتکره فینبغی للقاری ان یقراء الفاتحة مفصولة مفصولة وذلک ان یسکت علی
کل متحرک الآخر مثلا ان یقول الحمد فیسکت ثم یبتداء لله فیسکت ثم یبتداء رب
العالمین هکذا الی آخره کیلا یتلفظ اسماء الشیطان اذ فی الوصل لا بد
من انها یتلفظ ویلزم منه الفساد الفقیر الی مولاه الغنی
به عمن سواه محمد بن الخالد القرشی حامدا لله ومصلیا علے نبیه القرشی
اعلم ان هولاء القائلین عموا وما عقلوا ما نقلوا بل ان ما زعموه وسواس
صرف وما نقلوه افتراء محض وکاذب بحت وقد ذهب الوهم الی ان ما قرع
سمعک من تقولاتهم فی هذا الباب لم یکد یبعد عن الصواب لعمر انهم

لفي سكرتهم يعمهون وفي جهالتهم يتهيبون وانا على نفس منه بانه مجعول
الملحدين او منقول عدو من عداة الدين وكان اراه فيما افتراه قصد
الاضلال للمسلمين وافساد صلوة المصلين لان ما نقلوه لم يوجد قط
في شيء من الكتب المعتبرة من التفاسير والاخبار وما رواه نقلة الحديث
من العدول في القديم والحديث فبالحري ان يعد ذلك من المفترى وان
لا يصغى اليه ولا يرى او يحسبه حديثا صحيحا ولكن لم يلزم الفساد والكراهة
في الصلوة من قراءة الحمد لله رب العالمين موصولا كما هو حق القراءة اي بتلفظ
اسماء الشيطان بلا قصد منه ولا نية ام بشيء آخر ان قالوا بشيء آخر فجواب
موقوف على بيان ذلك الشيء وان قالوا بالتلفظ قلنا انه باطل من وجهين
احدهما ان الاجماع منعقد على صحة صلوة من قرأ قوله تعالى
فسجدوا الا ابليس وقوله تعالى ان الشيطان لكم عدو مبين وقوله تعالى
الى فرعون وقوله تعالى افرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى
وهلم جرا الى تمام ما ورد من ذكر الآلهة والاصنام والابالسة النجسة
والانام في عدة مواضع من كلام الملك العلام مع قصد منه ونية والثاني
انه وان تلفظ بذلل وهرب وغيرهما وانها اسماء الشياطين كما في
زعمهم فهل يبقى الكلام مفيدا متوجها الى ذلك المرام لكن يلزم الكراهية
والملام لان الكلام لم يتوجه الى شيء ولم يستند اي موجه المعنى الى تلك
الاسماء من الحمد لله الى ولا الضالين فعلم ان ما قالوا من الكراهة باطل
فضلا عن الفساد اصلا فيمن قرأها كما هو الصواب وصلا واما بيان قولنا
انه منقول عدو من عداة الدين لافساد صلوة المصلين وقبل ان
نخوض فيه لا بد لك ههنا من ادنى تنبيه على كيفية الوصل والوقف

في كلام

في كلام العرب عند جمهور اهل اللغة والادب وجهرة كلام الرب فاعلم
ان الاصل في القراءة ان لا وقف على المتحرك وهذه قضية حسية ايضا فانك
انك لو اردت ان تقف على المتحرك حالة الجهر وتقطع صوتك بالسكوت
عليه للزمك تسكين ذلك المتحرك ضرورة بعد قطع الصوت على غير ساكن
اللهم اذا اخشع صوتك حتى فلا تسمع الا همسا ولا تفرق بين المتحرك
والساكن فيه جرسا ولهذه الضرورة اختيار الجمهور القراء الحاق هاء
السكت بياء الاضافة والثالث في نحو ماليه وما هيه وبنون التثنية
ودال افئدة عند البعض وبنون الجمع في الاسماء والافعال نحو مؤمنيه
ويؤمنونه عند الاقل فالوقف على انواع وقف بالقطع وذلك ان تقطع
الصوت على الساكن غير مدة كما تقف على قوله تعالى وانشق القمر
او على ساكنين كقوله تعالى لا تأخذه سنة ولا نوم وقوله تعالى وما في الارض
ووقف بالارسال وذلك ان تقطع صوتك على ساكن مدة كما تقف على قوله تعالى
لا يجليها لوقتها الا هو على اقتضاء الحركة او على ساكنين اولهما مدة
كقوله تعالى الحي القيوم وقوله تعالى غفور رحيم وقوله تعالى وقنا عذاب النار
او على ثلثة سواكن ان يكون الاول مدة والثاني مدغما كقوله تعالى غير مضار
ووقف باختلاس وذلك ان تلحق بالمتحرك هاء السكت تقطع عليه صوتك
للضرورة التي ذكرت والا جاز لك حالة الجهر اذا سكت همزة ساكنة تنقطع
الصوت عليها حس بها من له حس سليم وطبع مستقيم عليم وعلمت ان
الكل من هذين اعني الوقف والوصل حسن في محله قبيح لا في محله فلذلك
منع السلف رح ولم يجوز الوقف بين الصلة والموصول والصفة
والموصوف والمضاف اليه وبين العامل والمعمول وبين البدل والمبدل

وغيرها كما ذكره الامام السجاوندي رح مشرحا في كتابه فليطالعه الطالب
يطلع واذ قد نبهت على ما قررنا لك من الاصول نرجع الى ما نحن بصدده
من بيان الافساد فنقول ـــــ وبالله التوفيق اذا قال المصلي
الحمد ينبغي ان يسكت عليه عند ذلك بزعمهم لئلا يتلفظ ذلك فلا شك
انه اذن بان عن الصلوة والفك وفسدت صلوته وانما قلنا
ذلك لان السكوت لا يخلو اما ان يكون بالوقف او بالاختلاس الصرف
وليس له ان يقف هنا باي نوع كان لا بالارسال ولا بالقطع ولا بهاء
السكت لعدم المحلية للوقف بين الصلة والموصول على ما مر فتعين
الاختلاس فاذا اختلس بالحاق الهاء دلالة ذلك لعدم المحل عرضه الهمزة
ضرورة كما ذكر واختل المعنى بلحوق الهمزة للفظ لانه يصير الحمدء ولا معنى
له في كلام العرب فيسعى وباللغو يفسد الصلوة بالاجماع وكذا
اذا سكت على لله لئلا يتلفظ حرب وعلى الرحيم لئلا يتلفظ ما لا
للوقف لعدم جوازه بين الصفة والموصوف وكذا اذا سكت على
اياك واياك فرارا كنع وكنس وكاف الخطاب مفتوحة لا يسكن
هنا لامتناع الوقف بين العامل والمعمول وكذا اذا سكت على
المستقيم هربا على انعمت وعلى المغضوب تحاشيا عن تعلي وعن
بعلي ولا له ان يقف لامتناع الوقف بين الصلة والموصول
في الموضعين فعلى كلما سكت على متحرك من هذه المواضع التسعة
لا من جهة الوقف طراء عليه الفساد ضرورة بان صار اللفظ لغوا
بلحوق الهمزة على ما مر ذكره واللغو مفسد فصح ما ادعيناه انه
مجعول الملحدين او منقول عدو من عداة الدين صلوة المسلمين
عصمنا الله من ان نضل عن نهج الحق او نزل عن جادة الصدق بفضله ومنه
وهو ارحم الراحمين

م

التحيات جمع تحية اسم من حي فلان فلانا اذا دعا له عند ملاقاته واشتقاقها من قول العرب
عند ملاقات بعضهم بعضا حياك الله اي ابقاك ولكل قوم تحية يحي بها بعضهم بعضا عند الملاقات
وتحية الاسلام السلام والمراد بالتحيات جمع الاثنية الحميدة والعبادات القولية والصلوات
اي العبادات البدنية والطيبات اي العبادات المالية يعني ان هذه العبادات مختصة بالله
لا يستحقها غيره واصله انه صلى الله عليه وسلم لما انتهى في المعراج لمستوى يسمع فيه صريف الاقلام
وقام في المقام الذي اراد الله تعالى له المناطبة قصد ان يحي ربه سبحانه كما يحي الملوك فالهمه الله تعالى
ان قال التحيات لله والصلوات والطيبات فلما قال ذلك رد الله تعالى عليه وحياه بان قال
السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته فقابل التحيات بالسلام الذي هو تحية الاسلام
وقابل الصلوات بالرحمة التي هي بمعناها وقابل الطيبات بالبركات المناسبة للمال لكونها
النمو والكثرة ثم لما قال سبحانه وتعالى السلام عليك قال النبي عليه السلام السلام علينا
اي معشر الامة وعلى عباد الله الصالحين تشريكا للامة ولساير الصالحين من الملائكة و
الانبياء وصالحي اتباعهم في السلام الذي سلمه الله عليه وعدم اختصاصه به على ما هو
مقتضى سجية الكلام الكرم وشيمته التي هي الكرم الشيم ثم قالت الملائكة اشهد ان لا اله
الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله تم

هذا شرح **دعاء القنوت** بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم انا نشكرك فهم النبيين وحفظ المرسلين والهام المقربين وتوفيق عبادك
الصالحين وبعد فيقول العبد الضعيف قاسم النحيف اعلم ان الصحابة رضي الله عنهم
اختلفوا في القنوت انه هل هو من القرآن ام لا فلهذا قال محمد لا يقنت المقتدي
كما لا يقرأ القرآن حقيقة فلا يقرأ ما يشابهه وقال ابو يوسف يقرأ المقتدي هكذا قالوا
والاصل فيه قوله عليه السلام للحسن حين علمه دعاء القنوت اجعل بهذا وانزل كذا في الهداية
وعن ابي بن كعب رض ان رسول الله عم قنت في الوتر قبل الركوع كذا في غاية البيان

القنوت الطاعة والدعاء والقيام والمشهور الدعاء وقولهم دعاء القنوت اضافة بيانية
كذا في المغرب اللهم الميم مشددة فيه عوض عن ياء النداء لان معناه يا الله كذا في الصحاح فالوجه
فيه ان حرف النداء لا تحذف فاذا كان المنادى الجنس والاشارة والمستغاث والمندوب وفي
لفظة الله اذا كان منادى الا مع ابدال الميم منه في آخره كما يقال في وعد عدة فصار اللهم لان حق
ما فيه اللام ان يتصل الى ندائه باي نحو يا ايها الرجل او اسم الاشارة نحو يا هذا الرجل فلما حذف
الوسيلة لكثرة استعمال لفظة الله في النداء ثم حذف حرف النداء لئلا يلزم اجحافا فعوض الميم
عنها كذا في شرح الرضي فان قلت يا للنداء البعيدة على ما ذكر الزمخشري في كيف صح قولك
اللهم لعدم البعد في الرب لقوله تعالى وهو معكم اينما كنتم واقرب اليه من حبل الوريد قلت
هذا الاستثناء لبعد الداعي واستبعاده عن قرب المدعو هو تعالى لان بينهما بعدا رتبيا
كذا في الكشاف او لان كلمة يا قد يستعمل في نداء القريب ايضا كذا في الصحاح انا نستعينك
اي نطلب منك العون على الطاعة وترك المعصية لانه ثابت عقلا انه لا حول عن معصية الله
الا بعصمته ولا قوة على طاعته الا بتوفيقه والحق ان قدرة العبد لا تؤثر في الفعل الا مع الداعية
الجازمة بخلق الله له والاعانة المطلوبة من الله تعالى كذا قال مولانا الفناري في تفسير الفاتحة
وفي صيغة المتكلم مع الغير هنا وفي ما بعده اي مقبولية الدعاء بالجماعة ارجى ونستهديك
اي نطلب منك الهداية الى الصراط المستقيم وهي ثلثة اقسام هداية العامة اي عامة
الحيوانات الى جلب منافعها وسلب مضارها كقوله تعالى اعطى كل شيء خلقه ثم هدى والثاني
هداية الخاصة اي المؤمنين الى الجنة كقوله تعالى يهديهم ربهم بايمانهم والثالث هداية
الاخص وهي الهداية الحقيقية الى الله تعالى كقوله تعالى سيهدين ونستغفرك اي نطلب منك
المغفرة للذنوب كما قال الله تعالى يا عبادي انكم تخطئون بالليل والنهار وانا اغفر الذنوب
جميعا فاستغفروني اغفر لكم فان قلت هذا ظاهر لمن له الذنوب وجه الاستغفار عن
الذنب لمن المعصوم كالرسول قلت المستغفر ان كان ممن له الذنب فيها وان كان
ممن لا ذنب له فاستغفاره عن امكان صدور الذنب لا عن وقوعها فاستغفاره
انما هو بهذا الاعتبار كذا في شرح المشارق ونؤمن بك اي نصدق بوحدانيتك وملائكتك
وكتبك ورسلك وباليوم الآخر والقدر خيره وشره فان قلت الاصل تقديم الايمان على
الاستعانة والاستهداء والاستغفار اذ كل ذلك بعد الايمان قلت هذا كتقديم السجود

على

على الركوع كما في قوله تعالى يا مريم اقنتي لربك واسجدي واركعي اذ الواو العاطفة لا توجب الترتيب
ونتوب اليك اي نرجع عن الذنوب ونتوجه اليك في كل الامور كما قال عم توبوا الى الله فاني
اتوب الى الله في اليوم مائة مرة وهو في الحقيقة استدعاء المحبة لان الله تعالى قال ان الله
يحب التوابين قال النووي يصح التوبة من ذنب وان كان مصرا على ذنب آخر عند اهل السنة
وكذا من تاب عن ذنب ثم عاد اليه كتب ذلك الذنب ثانيا ولم تبطل التوبة ونتوكل عليك
اي نعتمد على فضلك وكرمك كما قال الله تعالى ومن يتوكل على الله فهو حسبه وقال عم التوكل
نصف العبادة وقال المحققون ليس التوكل عبارة عن الكسب او عن تركه بل هو سكوت القلب وربطه
الى الله تعالى وقالوا مصداقه فيمن جاءه الاسد من خلفه فلم يلتفته فان التفت خرج عن التوكل
فلم يكن على المتوكلين على الله تعالى ونثني عليك الخير نصب على انه مفعول نثني او على المصدرية
اي نثني عليك الثناء الخير او على نزع الخافض اي عليك بالخير والثناء وهو اتيان ما يشعر بالتعظيم
واقسامه بحسب الاستقراء ثلثة مدح وحمد وشكر فالحمد هو الثناء باللسان على الجميل الاختياري
قصدا والشكر هو فعل ينبئ عن تعظيم المنعم لكونه منعما وهو يكون باللسان وبالجوارح و
الجنان كذا قال بعض العلماء وقال بعضهم الثناء مخصوص باللسان فيكون بعض الشكر ثناء
وهذا تلخيص ما ذكره مولانا الفناري في تفسير الفاتحة كله بالنصب تاكيد للخير نشكرك
هذه الجملة بدل من جملة نثني لانه قد يبدل الفعل اذا كان الفعل الثاني راجح البيان كقوله
ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب ويجوز ان يكون تاكيدا لها لو اعتبر
تساوي البيان كقولهم ان تنصره تعن انصرك كذا في شرح رضي الدين فان قلت التاكيد
اما لفظي وهو ان يتكرر اللفظ الاول واما معنوي وهو معدود فهذه ليست منهما
قلت ان الجملة الثانية ان تنزلت منزلة الاولى في المعنى كانت من التاكيد المعنوي كقوله
ذلك الكتاب لا ريب فيه وان تنزلت منزلة الترادف كانت من التاكيد اللفظي نحو هدى
للمتقين كذا في المطول ويجوز ان يكون معطوفة على ما قبلها بحذف العاطفة كما في قوله تعالى
وعلى الذين اذا ما اتوك لتحملهم قلت اي وقلت كذا في شرح الرضي ويدل عليه وجود الواو
في بعض النسخ المصححة ولا نكفرك اي لا نستر نعمتك لان الشكر ينبئ عن اشاعة النعمة
فيكون ضده وهو الكفران ينبئ عن ستر النعمة ونخلع بفتح اللام ونلقي الظاهر ان هذه الجملة
معطوفة على جملة ونثني ونترك بضم الكاف عطف تفسير لنخلع من يفجرك من مفعوله

نخلع اى نطرح من يعصيك ويخالفك فى الاوامر والنواهى وهذه الجملة صلة من اللهم اياك نعبد
اى نخصك بالعبادة اذ تقديم المفعول للتخصيص لان كل كمال وبهجة حصل للعبد فهو اثر
العبودية لله تعالى لانها مفتاح الخيرات وينبوع الكرامات وروى عن على رضى الله عنه
انه كان يقول كفانى عزا ان يكون لى ربا وكفانى فخرا ان اكون لك عبدا اللهم انى وجدتك
كما احب فاجعلنى عبدا كما اردت ولك اى ولوجهك ولرضائك خالصا لا للرياء نصلى
وقوله ولك متعلق بنصلى قدم للتخصيص اذ العبادة مختصة لله تعالى فان قلت الصلوة
داخلة تحت العبادة فما الفائدة فى ذكر نصلى بعد قوله نعبد قلت ذكر الخاص بعد العام
للاهتمام لان الصلوة مهم العبادات كما قال عم بين العبد والكفر ترك الصلوة وفسر
الشراح بقولهم يعنى من اقام الصلوة فهو مؤمن ومن تركها فهو كافر وان جاز التأويل
بالمستحيل او بكفران النعمة ولان اول ما يحاسب العبد يوم القيمة صلوة فان صلحت فقد
افلح وان فسدت فقد خسر وقال المحققون كل صلوة لم يحضر فيها قلب المصلى ولم يخشع
بطلت صلوته فهو من العقوبة اسرع لان صلوتهم هو الانخلاء عن الاكوان والتوجه
بالكلية الى الرحمن والاستغراق بالذات والمناجات فى كل مكان وزمان ونسجد ان نخصص
لك السجود وهذا ايضا من قبيل ذكر الخاص بعد العام اذ السجود داخل فى الصلوة
اهتماما لشانه لانه اخص العبادات بالله تعالى اذ السجدة بغير الله عبادة كفر واما
تحية ففيها اختلاف المشايخ كذا فى البزازية وغيرها واليك نسعى اى نخصص الاسراع
الى وصالك بواسطة طاعتك على حسب مقتضى وعدك فى يظهر وجه الانتزاع عن الصلوة
ونحفد بالدال والحاء المهملتين وكسر الفاء وهو الاسراع وهو عطف تفسيرى لنسعى
نرجوا رحمتك هذه الجملة بدل من جملة نحفد او تاكيد لها او معطوفة عليها بحذف
العاطف على ترتيب تفصيله فى نترك تذكر فان قلت ما وجه كتابة الالف فى نرجوا لانه
لا تكتب الا بعد واو الجمع والواو فى نرجو من نفس الكلمة لا واو الجمع قلت تكتب بعد
الواو ايضا فى نفس الكلمة مع الغير اذا كان واويا ونظيره قوله تعالى قل اندعوا من
دون الله واكثر الناس عن هذا غافل ونخشى عذابك اى نخوف من عذابك كما قال
المحققون اذا كان الناس كلهم من اهل الجنة فواحد من اهل النار اخاف ان اكون
ذلك ان عذابك بالكفار ملحق اى لاحق فالحق بمعنى لحق كذا فى المغرب وقد نبغ

اى الحقنه واوصلنه بالكفار لا غيرهم

وقد نبغ يعنى اعوذ بك من ان اكون من اهل النار وهم الكفار فانهم هم المعذبون بالنار
وفى تحقيق لحوق العذاب للكفار اشارة الى ان الموحدين مؤذبون بها ان كان لا يعذبون بها
وعن ابى هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله عم اذا ادخل الله الموحدين بالنار اماتهم
فيها فاذا اراد ان يخرجهم منها اذاقهم الم العذاب تلك
الساعة كذا قال الشيخ الكلاباذى رحمه الله فى اخر
شرح المشارق المقبول فى المغارب
والمشارقة تمت
الرسالة

والله اعلم

معنى ملحق على معناه اى يلحق الكفار بالكفار اى اذا حل بغير الكفار الحقهم بالكفار فى كونهم معذبين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيد العالمين وسيد المرسلين وعلى آله وصحبه اجمعين والسلام على من تبعهم من حماة الدين المتين وهداة الشرع المبين وبعد فقد روى عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من حفظ على امتي اربعين حديثا من امر دينها بعثه الله تعالى يوم القيمة من زمرة الفقهاء والعلماء وفي رواية ابي الدرداء رضي الله تعالى كنت له يوم القيمة شافعا وشهيدا فامتثلت للاشارة العالية في جمع اربعين حديثا واخترت ما في لفظه فصاحة وفي معناه على صحة اسناده دلالة باجرة بالاستناد الاجتهاد في بعض المسائل عليه وارتباط بعض الدلايل واستنباط الاحكام منها به على انه لا يلزم الاثبات رواية اذا كان من الاثبات دراية لقوله عليه السلام اذا حدثتم عني بحديث يوافق الحق فصدقوه وخذوا به حدثت به اولم احدث اخرجه الدارقطني وغيره عن ابي هريرة رضي الله (الكتاب والفرقان) الحديث الاول السلام قبل الكلام اخرجه الترمذي عن جابر رضي الله عنه مرفوعا قال صاحب الهداية في التجنيس اذا اتى انسان الى باب دار انسان يجب ان يستأذنه ثم اذا دخل يسلم عليه لقوله تعالى لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على اهلها امر بالاستيناس قبل السلام هذا في البيوت فاما في الفضاء يسلم ولا ثم يتكلم لقوله صلى الله عليه وسلم من كلم قبل السلام فلا تجيبوه وقال عليه الصلوة والسلام السلام قبل الكلام روى عن عبد الله بن سلام انه قال اول ما سمعت عن النبي عم يا ايها الناس اطعموا الطعام وافشوا السلام وصلوا الارحام وصلوا بالليل والناس نيام تدخلوا الجنة بسلام قال لقمان لابنه يا بني اذا مررت بقوم فارمهم بسهم الاسلام وهو السلام قالوا

يا أيها الذين آمنوا

155

١٥٤

فالواتحية النصارى وضع اليد على الفم وتحية اليهود الاشارة بالاصبع وتحية المجوس الانحناء وتحية العرب حياك الله ويقولون للملوك انعم صباحا وتحية المسلمين السلام عليكم ورحمة الله وبركاته وهي اشرف التحيات واكرمها عن ابي امامة رضي الله عنه قال قال رسول الله عليه الصلوة والسلام ليس منا من تشبه بغيرنا لا تشبهوا باليهود ولا بالنصارى فان تسليم اليهود الاشارة بالاصبع وتسليم النصارى الاشارة بالاكف نقل عن افلاطون اذا دخلت على الكرام فعليك بتخفيف السلام وتقليل الكلام وتعجيل القيام الحديث الثاني اذا خرج الامام فلا صلوة ولا كلام رواه خواهرزاده في مبسوطه عن عبد الله بن عمر رضي الله عنه مرفوعا والمراد صعوده على المنبر نص عليه في الينابيع اذا خرج الامام للخطبة حرم النافلة اما الفائتة فلا كراهة في قضائها في وقت الخطبة صرح به صاحب النهاية والكلام المنهي انما هو المتعارف واما التسبيح فلا واشباهه فلا هذا هو الصحيح ذكره فخر الاسلام في مبسوطه هذا عند ابي حنيفة رضي الله عنه وقال صاحباه لا بأس بان يتكلم قبل الخطبة وبعدها ما لم يشرع الامام في الصلوة والكلام بعد تمام الخطبة ايضا على الاختلاف ذكره القدوري في التقريب حيث قال خروج الامام يقطع الكلام والصلوة وكذا اذا نزل عن المنبر حتى يشرع في الصلوة لان القاطع فيها هو الصلوة لا خروج الامام الحديث الثالث اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر قال الامام المطرزي في المغرب اسفروا بالصبح اضاء اسفارا ومنه اسفروا بالصلوة اذا صلاها في الاسفار والباء للتعدية وقال صاحب الهداية ويستحب الاسفار بالفجر لقوله عم اسفروا بالفجر الحديث وقال الشافعي يستحب التعجيل في كل صلوة والحجة عليه ما رويناه انتهى كلامه ومبنى الاحتجاج المذكور ما قدمناه من ان الباء للتعدية وللنفي لف

وينبغي ان ينتظر الصلوة عند خروج الامام وعند نزول الخطيب

ولا يمكن حمل الامر على الوجوب اجماعا فتعين الاستحباب

ان يقول ان الباء للملابسة والمعنى ادخلوا في بضاضل النهار ملتبسين بالصلوة
المذكورة فانه يقال اسفروا اذا دخلوا في وقت بضاضل النهار كما يقال اسحر اذا دخل
في السحر وادبر اذا دخل في ريح الدبور الحديث الرابع الزحمة رحمة
اشارة الى ما عند الوقوف في الصلوة وسد الصفوف من الفضيلة في سد
الخلل والمحاذاة بالمناكب كانهم بنيان مرصوص الحديث الخامس يا ابا ذر مرة
او ذر سئل ابو ذر خير البشر عن تسوية الحجر في الصلوة فقال يا ابا ذر مرة او ذر
قال صاحب الهداية يكره للمصلي ان يعبث في الصلوة لان العبث خارج
الصلوة حرام فما ظنك في الصلوة ومنه تقليب الحصا الا ان لا يمكنه من السجود فيسوية
مرة للحديث المذكور الحديث السادس اذا ابتلت النعال فالصلوة في
الرحال الرحل الرجل منزله اي صلوا في منازلكم عند ابتلال احذيتكم من المطر
وقيل ان النعال جمع نعل وهو ما صلب من الارض كذا قال الحريري في درة
الغواص في اوهام الخواص وفي كتاب العين في اللغة ثعلب عن ابي سلمة عن الفراء
قال النعال الارضون الصلاب وانشد قوم اذا حضرت نعالهم بينا هنو
بنا هو الحجر قال ثعلب ومنه الخبر اذا ابتلت النعال فالصلوة في الرحال
يقول اذا ابتلت الارض فصلوا في منازلكم الحديث السابع ان الله فرض
عليكم صيامه وسننت لكم قيامه الضمير في الموضعين لرمضان وكلمة على في
الاول واللام في الثاني للفرق بينهما بتحقق التكليف الايجابي في احدهما دون
الآخر واراد بقيامه التراويح فانها سنة في الصحيح وما في الهداية من قوله
والاصح انها سنة انما هو باعتبار ادائها بالجماعة والامام كما هو المفهوم من
سياق الكلام فان من المشايخ من قال ان الجماعة فضل وليس سنة وقال
صاحب البدايع واما سننها فمنها سنن التراويح بالجماعة والمسجد لان النبي

عليه

عليه السلام قدر ما صلى من التراويح صلى بجماعة في المسجد وكذا الصحابة صلوها
بجماعة في المسجد ثم قال من صلاها في بيته وحده او بجماعة لا يكون له ثواب
التراويح لتركه سنة الجماعة او المسجد واما قدر القراءة فيها فقال صاحب الهداية
واكثر المشايخ على ان السنة فيها الختم مرة فلا يترك لكسل القوم وفي البدايع و
اما في زماننا فالافضل ان يقرأ الامام على حسب حال القوم من الرغبة والكسل
فيقرأ قدر ما لا يوجب تنفير القوم عن الجماعة لان تكثير الجماعة افضل من تطويل
القراءة واما وقتها فقد اختلف مشايخنا فيه قال بعضهم وقتها بين العشاء و
الوتر فلا يجوز قبل العشاء ويجوز بعد الوتر الى طلوع الفجر لان ذلك وقتها فقول
الامام القدوري ثم يوتر بهم للاحتراز عن موضع الخلاف لا للاشارة الى ما ذكر
العامة كما سبق الى فهم صاحب الهداية الحديث الثامن من ضيع سنتي حرمت
عليه شفاعتي اراد بالسنة سنة الاسلام وفي لفظ التضييع اشارة الى ان
كل مولود يولد على طريقة الاسلام على ما جاء به التصريح به في حديث آخر وانما حملنا
على ذلك لان المؤمن وان ارتكب الكبيرة لا يحرم عن شفاعته عليه الصلوة والسلام
كيف وقد قال عليه السلام ان شفاعتي لاهل الكباير من امتي قال صاحب الشرعة
اتباع الرسول فرض لازم لا يسع تركه بحال ومخالفته تعرض نعمة الاسلام للزوال
وقال عم لا يؤمن احدكم حتى يكون هواه تبعا لما جئت به وقال من ضيع سنتي
حرمت عليه شفاعتي ثم قال والمراد من هذه السنة التي يجب التمسك بها ما كان
عليه القرن المشهود لهم بالخير والصلاح والرشاد وهم الخلفاء الراشدون
ومن عاصر سيد الخلايق ثم الذين بعدهم ثم من بعدهم فما احدث بعد ذلك
من امر على خلاف منهاجهم فهو من البدعة وكل بدعة ضلالة واراد بالترك في
قوله ولا يسع تركه بحال الترك بالاختيار فلا يتجه ان يقال ترك اتباع الرسول

حال الاكراه بوعيد القتل بما رخص فيه الحديث التاسع لا صغيرة مع
الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار ۰ هذا الحديث مذكور في كتاب الشهادات
من محيط السرخسي قال صاحب الكشاف في تفسير سورة النساء وعن ابن
عباس رضي الله عنه ان رجلا قال له الكبائر سبع فقال هي الى سبعمائة اقرب
لانه لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار قوله لانه لا صغيرة الخ تعليل
لمفهوم ما ذكره وذلك انه قد فهم منه انه لا قطع ولا تعيين في واحد منهما فالتعليل
المذكور بمقدمتيه ينطبق عليه وبهذا التفصيل اندفع ما قيل لا ادري ما وجه التعليل
بقوله لانه لا صغيرة الخ فانه لا يلائم الحصر في العدد المذكور والحمل على التكثير يا باه
قوله اقرب ثم انه لا دخل في التعليل لقوله ولا كبيرة مع الاستغفار فان قلت هلا يعارض
قوله عم ولا كبيرة الخ بقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا فجزاؤه جهنم خالدا قلت لا اذ لا دلالة
على ترتب الاجزاء قطعا فانه بمشية تعالى فالمعنى ان جزائه ذلك ثم ان جازاه يكون عدلا
وان عافاه يكون فضلا قال الفقيه ابو الليث ولكن يرجى ان لا يجازيه ان شاء الله
وهو كما روي عن النبي عم انه قال من وعده الله على عمل ثوابا فهو منجز له ولو اوعده
على ما عمل عقابا فهو بالخيار ان شاء عفى وان شاء عذبه الحديث العاشر
اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا رمضان ۰ وفي رواية احمد والداري عن ابي هريرة
رضي الله مرفوعا اذا انتصف شعبان فلا صوم حتى رمضان وصححه ابو حبان وله
شاهد عند الطبراني في الاوسط والبيهقي في الخلافيات والدارقطني في الافراد
استدل بالحديث المذكور على ان صوم رمضان يتادى بمطلق النية بناء على ان
الفرض متعين فيه فيصاب باصل النية الحديث الحادي عشر الصوم في السفر
كالفطر في الحضر ۰ الحديث مذكور في البدايع استدل اصحاب الظواهر على عدم
جواز الصوم في السفر وهو مروي عن ابي عمر وابي هريرة رضي الله والجواز قول اكثر

اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا رمضان

الصوم في السفر كالفطر في الحضر

الصحابة

الصحابة رضي الله عنه وهو مذهب جمهور العلماء الحديث الثاني عشر
ثلث لا يفطرن الصيام القيء والحجامة والاحتلام ۰ هكذا نقل صاحب الكافي
في عبارة الحديث وفي الهداية فان نام فاحتلم لم يفطر لقوله عم لا يفطرن الصيام
القيء والحجامة والاحتلام وعلى هذا لا يجوز في لا يفطرن قال في الهداية الخ وان ذرعه
القيء لم يفطر لقوله عم من قاء فلا قضاء عليه ومن استقاء عمدا فعليه القضاء ويستوي ملء
الفم وما دونه فلو عاد وكان ملء الفم فسد عند ابي يوسف رح لانه خارج حتى انتقض
الطهارة وقد دخل وعند محمد لا يفسد لانه لم يوجد صورة الفطر وهو الابتلاع وكذا معنى
لانه لا يتغذى به عادة وان اعاده فسد الصوم بالاجماع لوجود الادخال بعد الخروج فتتحقق
صورة الفطر وان كان اقل من ملء الفم فعاد لم يفسد صومه لانه غير خارج ولا صنع له في
الادخال وان اعاده فكذلك عند ابي يوسف لعدم الخروج وعند محمد يفسد لوجود الصنع منه
في الادخال وان استقاء عامدا ملء فيه فعليه القضاء والقياس متروك ولا كفارة عليه
لعدم الصورة وان كان اقل من ملء الفم فكذلك عند محمد لاطلاق الحديث وعند ابي يوسف
لعدم الخروج حكما ثم ان عاد لا يفسد صومه عنده لعدم سبق الخروج وان اعاده فعنه انه
لا يفسد لما ذكرنا وعنه انه يفسد فالحقه بملء الفم لكثرة الصنع الحديث الثالث عشر
عظموا ضحاياكم فانها على الصراط مطاياكم ۰ ذكره امام الحرمين في النهاية وفي اسناد
الديلمي عن ابي هريرة رض استفرهوا ضحاياكم فانها على الصراط مطاياكم ضحايا جمع ضحية
يقال ضحية وضحايا كهدية وهدايا واضحاة واضحى كارطاة وبه سمي يوم الاضحى ويقال
ضحى بكبش او غيره اذا ذبحه وقت الضحى من ايام الاضحى ثم كثر حتى قيل ذلك ولو ذبح اخر النهار
كذا في المغرب والمطايا جمع مطية قال ابن فارس في المجمل مطوت بالقوم امطوا مطوا اذا
مددت لهم في السير والمطية مشتقة من ذلك ويقال بل سميت مطية لانه يركب مطاها اي
ظهرها وفي الصحاح يقال للبرذون والبغل والحمار فارة ولا يقال للفرس فارة ولكن

رائح وجواد فقوله استقيموا بمطايكم اطلبوا الجيد منها والصراط كالطريق في التذكير
والتانيث اما في المعنى فبينهما فرق لطيف لانه وهو ان الطريق كل ما يطرقه طارق معتادا
كان او غير معتاد والسبيل من الطرق ما هو معتاد السلوك والصراط من السبيل ما لا
التواء فيه ولا اعوجاج بل يكون على سبيل القصد فهو اخص الثلثة والمراد هنا المعنوي
وهو ما امتد على متن جهنم **الحديث الرابع عشر** النساء لا يعشرن ولا يحشرن
اى لا يوخذ عشر اموالهن ولا يحشرن الى المصدق ولكن يوخذ منهن الصدقة في بيوتهن
ومنه قوله توخذ صدقات المسلمين عند بيوتهم وافنيتهم ومياههم وقيل لا يحشرن الى المغازي
كذا في الفايق **الحديث الخامس عشر** لا خلاط ولا وراط الخلاط ان يخالط
صاحب الثمانين صاحب الاربعين وفيهما شاتان حالة التفرق لتوخذ واحدة والوراط
ان يكون له اربعون فيعطي صاحبه نصفها لئلا ياخذ المصدق شيئا كذا قال الامام المطرزي
في المغرب **الحديث السادس عشر** لا جباية الا بحماية جبى الخراج جمعه جباية وحماه
حماية منعه ودفع عنه وهذا الحديث اصل كبير يتمسك به في كثير من المسائل منها من مر
على العاشر بمائة درهم واخبره ان له في منزله مائة اخرى قد حال عليها الحول لا يوخذ
منه شيء لان ما مر به قليل وما في بيته لم يدخل تحت حمايته والجباية بالحماية
الحديث السابع عشر افضل الحج العج والثج اى افضل اعمال الحج العج وهو
رفع الصوت بالتلبية عج يعج بالكسر عجيجا وعجا وثج الماء يثج بالضم سيلا ثجا و
اراد به اراقة دماء الاضاحي كذا قال الامام المطرزي في المغرب **الحديث الثامن عشر**
هولاء الداج وليسوا بالحاج قال العلامة الزمخشري في الاساس هو من الداج
وليس من الحاج اى من الفريق الداج وهم الذين يمشون معهم من اجير او جمال
او نحوهما من دج دجيجا بمعنى دب وقال ابن فارس في المجمل والداج الذين يسعون
مع الحاج في تجاراتهم وفي الحديث هولاء الداج وليسوا بالحاج فاما الحديث ما تركت

من حاجة

من حاجة ولا داجة فانه اتباع للحاجة وهو مخفف ويوافقه كلام الجوهري
في الصحاح والحج القصد وكل قاصد حاج ثم اختص بهذا البيت الحرام للنسك
تقول حججت البيت احجه حجا وانا حاج **الحديث التاسع عشر** لا اغلال ولا اسلال
الاغلال الخيانة والاسلال السرقة قال صاحب التيسير في تفسير قوله تعالى وما
لنبي ان يغل اى يخون في المغنم يقال غل يغل غلولا من حد دخل واما الغل الذي
هو الغضب فصرفه من حد ضرب والاغلال الخيانة في كل شيء قال النبي عم
لا اغلال ولا اسلال اى لا خيانة ولا سرقة **الحديث العشرون** الغرم بالغنم
لو بقي من الغنيمة شيء يتعذر قسمته كجوهرة ونحوها يوضع ذلك في بيت المال
لان الغرم مقابل الغنم كذا في باب ما يصدق المستامن فيه من اهل الحرب
من السير الكبير لشمس الائمة السرخسي وقد تمسك صاحب الهداية بهذا الحديث
في تعليل المسئلة القائلة وتجب نفقة كل فقير من ذي رحم محرم صغير او زمن او اعمى
او انثى على قدر الميراث ويرد عليه ان المعتبر فيها اهلية الارث لا احرازه حتى ان
المعسر اذا كان له خال وابن عم تكون نفقته على خاله وميراثه يحرزه ابن عمه ان بقيا
بعد موته **الحديث الحادي والعشرون** لا تقتلوا عسيفا ولا اسيفا العسيف
الاجير والعبد المستهان به والاسيف الشيخ الفاني والحديث مذكور في الغريبين
والفايق للعلامة الزمخشري **الحديث الثاني والعشرون** قد اعذر من انذر اعذر
اى بالغ في العذر اى في كونه معذورا ونذر القوم بالعدو علموا به فحذروه واستعدوا له
وانذرتهم به وانذرتهم اياه كذا في الاساس وفي المجمل الانذار الابلاغ ولا يكاد يكون
الا في التخويف قال شمس الائمة السرخسي في شرحه للسير الكبير اذا نادى منادي الامير
ان يكون فلان وجنده في المقدمة وفلان وجنده في الساقة فلا ينبغي لاحد ان يترك
الوضع الذي امره بالكون فيه لان هذا من التدبير الحسن في امر الحرب وانما تظهر فائدة

بالطاعة فان عصاه عاص فليتقدم اليه الامير بالانذار بعد لا ينبغي له ان يعاقبه للمرة
الاولى لان هذه عثرة منه وقال عم اقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم ولكن يتقدم اليه
والى الجند جميعًا انه يؤدب من خالف امره بعد ذلك فيكون ذلك انذارا منه وقال عليه الصلوة
والسلام قد اعذر من انذر وبيان هذا قوله تعالى وقد قدمت اليكم بالوعيد فان عصاه
عاص بعد ذلك من غير عذر فاحسن ادبه في ذلك فطا ماله وزجرا لغيره عن اساءة
الادب بمخالفة امره فان امتناع الناس عما لا يحل بمعاجلة العقوبة اكثر من امتناعهم
خوفا من الله تعالى وبه ورد الاثر ما يزع السلطان فوق ما يزع القرآن ثم ان
الحديث المذكور من الاحاديث الجارية مجرى الامثال على ما صرح به الامام المطرزي
حيث قال في شرح المقامات للحريري في المثل اعذر من انذر اي من حذرك ما يحل
فقد اعذر اليك اي بالغ في كونه معذورا عندك والانذار الاعلام مع تخويف وقيل
الانذار هو التخويف من مخوف يتسع زمانه للاحتراز فان لم يتسع زمانه كان اشعار
او لم يكن انذار ومن هنا اتضح حسن موقع عبارة الانذار في الحديث المذكور

الحديث الثاني والعشرون ما يزع السلطان اكثر مما يزع القرآن قال صاحب
الموسوم بالتيسير الوزع الكف والمنع والوزعة جمع وازع وهو الذي يكف الجيش
عن التفرق والانتشار ويكف العامة عن التظالم والاقتتار قال النبي عم ما يزع
السلطان اكثر مما يزع القرآن وفي شرح المقامات للامام المطرزي الوزعة اعوان الملك
وشرط جمع وازع يقال وزعه يزعه وزعا اذا كفه وهو وازع ومنه حديث الحسن لا بد
للناس من وازع اي من سلطان يكفهم والتوزيع تفعيل منه اما لان التفريق كالاطلاق
وهو خلاف الكف والمنع فيكون كالتقريع والتجليد في معنى الازالة والسلب ولان التقسيم
حصر للمقسم ومنع ان يتداخل بعض اجزائه في بعض او لانه قصر على صاحبه من يطلق فيه
يداخر الحديث الثالث والعشرون البكرة رباح او نجاح قال صدر الافاضل

رخ خرام

قد يجي كلمته لو لمجرد الربط تقول
لا شفاء التي لانتفاء غيره تقول
صلى الله عليه وسلم لو كان الايمان
معلقا بالثريا لناله رجال من فارس
الحديث ذكره الشيخ اكمل الدين في
باب السادس منه

خرام السقط شرح ديوان المعري الموسوم بسقط الزند اول اليوم الفجر وبعده الصباح ثم
الغداة ثم البكرة ثم الضحى ثم الضحوة ثم الهجيرة ثم الظهر ثم الرواح ثم المساء ثم العصر ثم الاصيل
ثم العشاء الاول ثم العشاء الاخير وذلك مغيب الشفق انتهى والرباح ههنا الربح قال
الجوهري في الصحاح ربح في تجارته اي استشف والربح والربح مثل شبه وشبه اسم ما ربح
كذلك الرباح بالفتح والنجح والنجاح الظفر بالحوائج والمعنى في البكرة اي الاخذ بالعمل
فيها ربح في التجارة او فوز بسائر الحوائج او نفع الخلو لا لمنع الجمع ولقد احسن من قال
البكور مباركة قال الامام شمس الائمة السرخسي في باب مبعث السرايا من شرح السير الكبير
ينبغي للامام ان يبعث السرية في اول النهار وذكر عن صخر الغامدي ان النبي عليه السلام
بارك لامتي في بكورهم وكان اذا بعث سرية بعثهم في اول النهار وفيه دليل على ان من له
الحاجة ينبغي ان يبكر للسعي في حاجته فذلك في تحصيل مراده ببركة رسول الله عليه السلام
يقول البكرة رباح او نجاح ولاجل هذا استحبوا الابكار لطلب العلم وقيل انما ينال العلم
ببكور كبكور الغراب وقيل ينبغي ان يختار لذلك الخميس والسبت قال عم بارك الله لامتي
في بكور سبتها وخميسها الى هنا كلامه وذكر برهان الاسلام في تعليم المتعلم عن شيخه المرغيناني
صاحب الهداية ما بدئ بشيء يوم الاربعاء الا تم وفي البستان لابي الليث السمرقندي
قيل لبزرجمهر بم ادركت ما ادركت من العلم قال ببكور كبكور الغراب وتملق كتملق الكلب
وتضرع كتضرع السنور وحرص كحرص الخنزير وصبر كصبر الحمار الحديث الرابع والعشرون
كان اولنا فضولا واخرنا فقفولا قال الامام شمس الائمة السرخسي في اوائل شرح السير الكبير
لما قتل ابن رواحة رضه قال صلعم كان اولنا فضولا واخرنا قفولا قوله اولنا فضولا
اي من الصف بالخروج الى المبارزة واخرنا قفولا اي رجوعا عن القتال فيبين شدة
رغبته في الجهاد وهو مندوب اليه قال الله سبحانه وتعالى فاستبقوا الخيرات وبين شدة
صبره على القتال حيث قال كان اخرهم رجوعا وهو صفة مدح قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا

انما قال ههنا لانه يجي بعد اخر لانه
المقام قال صاحب الدرر الصافية
في التي يحكى خوذا لجواهر والتصانيف
ومنه الزباد بفتح الزاء والباء الخفيفة
دويبة كالسنور وهي التي يجلب منه
الزباد وهذا هو الصواب في التعبير
ووهم الجوهري فقال في النسخة التي
بخط الزباد اسم دويبة يجلب منها
الكافور وهو وهم عجيب فان الكافور
صمغ شجر بالهند والزباد نوع من الطيب
فكان الجوهري لما سمع ان الزباد يجلب
من الحيوان ظن ان الكافور
فذكره فلما رأى ابن القطاع هذا
الكافور وهو ايضا وهم لان الكافور
صمغ شجر ويكون داخل الخشب
اذا حرك فيتخشخش منه الكافور
انتهى كلامه قوله وهو ايضا وهم
غير مسلم وما ذكره معرض التعليل
منشؤه سوء الفهم فافهم

امنوا اصبروا وصابروا ورابطوا انتهى وفي الصحاح القفول الرجوع من السفر
وقال الحريري في درة الغواص في اوهام الخواص ويقولون ودعت قافلة الحاج فيطلقون
ما يتضاد الكلام فيه لان التوديع انما يكون لمن يخرج الى السفر والقافلة اسم للرفقة الراجعة
الى الوطن فكيف يغير بين اللفظين مع تنافي المعنيين ووجه الكلام ان يقال تلقيت
قافلة الحاج واستقبلت قافلة الحاج ويشاكل هذا التناقض قولهم رب مال كثير
انفقته فينقضون اول كلامهم باخره ويجمعون بين المعنى وضده لان رب للتقليل
فكيف يخبر بها عن المال الكثير الى هنا كلامه ومنشاء ما ذكره الغفول عن استعارة
عبارة احد الضدين للآخر قال العلامة السكاكي في المفتاح ومن الامثلة استعمال
اسم احد الضدين او النقيضين للآخر بواسطة انتزاع شبه التضاد والحاق
بشبه التناسب بطريق التهكم او التمليح على انه يمكن ان يقال ان القلة المستفادة
من كلمة رب في الانفاق لا تنافي الكثرة في المنفق هذا كله بعد تسليم ان رب للتقليل
قطعا وهو غير مسلم قال ابن هشام في مغني اللبيب وليس معناه يعني معنى رب التقليل
دائما خلافا للاكثرين ولا التكثير دائما خلافا لابن درستويه وجماعة بل ترد للتكثير كثيرا
وللتقليل قليلا ونظير رب في افادة التكثير كم الخبرية وفي افادته تارة وافادة التقليل
اخرى وقال الدماميني في شرحه اقول ولا للتقليل في الاكثر الادقات خلافا للفرقة
ولا للتكثير في موضع المباهات والافتخار دون غيره خلافا للفرقة ولا للاثبات
دون تقليل وتكثير بحسب الوضع انما ذلك يستفاد من السياق لاخرين وقد فات المص
عند هذه الاقوال الثلثة **الحديث السادس والعشرون** اقسمه بالسوية واعدل
بالرعية في بعث السرايا من السير الكبير قال صلعم خير امراء السرايا زيد بن حارثة
اقسم بالسوية واعدل في الرعية وقال شمس الائمة السرخسي زيد هذا مولى رسول الله صلعم
امره على ثمان سرايا الى ان قتل يوم موتة فاثنى عليه انه خير الامراء وعين ما يتحقق صفة الخيرية

الموت ثم كان في ديار العرب

ما بين الخصلتين لان امير السرية يحتاج اليهما وهو ان يعتبر المعادلة في القسمة بينهم
فيما بينا لوفه وينصف بعضهم عن بعض فيما يرجعون اليه فقد فوض ذلك اليه وينقض الناس
عا بدا على تحذر في روايته هذا اللفظ فان من حق الكلام ان يقول اقسمهم بالسوية واعدلهم
بالرعية ولكنا نقول روى محمد الخبر بهذا اللفظ فدل على صحة استعماله الى هنا كلامه ووجه
الصحة ظاهر فان المعنى اقسم حتى الامراء بالسوية واعدل في امر الرعية **الحديث السابع**
المرأة عورة العورة سوأة الانسان وكل ما يستحيي منه كني بذلك الاخبار عن وجوب الاستتار
فلا حاجة الى ان يقال انه خبر بمعنى الامر وما وقع في الهداية وغيرها من كتب الفقه من زيادة قوله
مستورة لم يكتب في كتب الحديث انما الثابت فيها ما نقلناه ذكره الترمذي في كتابه واسنده
الى ابي مسعود رضه قال الجوهري في الصحاح والعورة كل خلل يتخوف منه في ثغر او حرب وعورة
الجبال شقوقها وقد جاء في الخبر عن خير البشر اللهم استر عوراتنا وآمن روعاتنا اخرجه احمد
في مسنده عن ابي سعيد الخدري عن ابيه رضه قال قلنا يوم يوم الخندق يا رسول الله صلعم هل من
شيء فقوله فقد بلغت القلوب الحناجر قال نعم اللهم استر عوراتنا الحديث قال فضرب الله تعالى
وجوه اعدائه بالريح **الحديث الثامن والعشرون** الخيل ثلثة اجر وستر ووزر قال العلامة
الزمخشري في الفائق فرجل حبس خيلا في سبيل الله تعالى فما سنت شرفا الا ان كان له اجر من
الفرس اذا لج وبالغ في عدوه ورجل استعف بها وركبها ولم ينس حق الله تعالى فيها فذلك الذي
له ستر ورجل حبس خيلا فخرا ونواء على اهل الاسلام فذلك الذي عليه الوزر والنواء المناوات
وهي المناهضة والمباهاة وينبغي ان ينظر الى فرس الجهاد بالاحترام ففي الخبر عن خير البشر الخير
معقود في نواصي الخيل الى يوم القيمة اراد به الاجر والغنيمة والمسابقة على الفرس لامتحان كونه
وخفه من السنة فانه صلعم سابق ابا بكر وعمر رضه فسبق رسول الله صلعم وصلى ابو بكر وسلى عمر رضه
ومعنى قوله صلى ابو بكر ان راس فرسه كان عند رسول الله صلعم وتعالى للسابق من الخيل المجلي
ثم المصلي ثم المسلي قال الشاعر ولا بد من ان يكون مصليا اذا كنت ارضى ان يكون لك

السبق

الحديث التاسع والعشرون جاء رجل الى النبي عم فقال اني اريد ان اغزو فرسا
يعني الغزو فقال عليه الصلوة والسلام فاشتر اذا ادهم او كميتا اقرح ارثم فانها
من سيما من الخيل ثم اغز تسلم تغنم ان شاء الله تعالى الدهمة السواد يقال فرس ادهم
اذا اشتدت زرقته حتى ذهب البياض فيه فان زاد على ذلك حتى اشتد السواد
فهو جون قال سيبويه سالت الخليل عن الكمية فقال لانه بين السواد والحمرة
كانه لم يخلص له واحد منهما فارادوا بالتصغير انه منهما قريب والفرق بين الكميت
والاشقر بالعرف والذنب فان كان احمر فهو اشقر وان كان اسود فهو كميت والقرحة
في وجه الفرس ما دون الغرة والرثم بياض في جحفلة الفرس العليا وقد ارثم الفرس
ارثاما اي صار ارثم من السنة ارتباط الخيل في سبيل الله تعالى فانها من الجهاد وهو
اعداد الخيل وتعاهدها ليوم اللقاء وينبغي ان يختار ما اختاره سيد البشر قال
صاحب الشرعة قد كره النبي صلعم الشكال في الخيل وهي التي يكون احدى قوائمها
مطلقة والثلثة محجلة او على العكس بقوله وهي التي احدى قوائمها مطلقة والثلثة
محجلة فيه سهو قال بحقي في باب البركة في الخيل من السير ومحجل الثلث طلق اليمنى هو الذي
يكون البياض في قوائمه الثلث سوى اليمنى وهو ضد الارجل والارجل ما يكون البياض
في اليمنى من قوائمه خاصة وهذا يتشأم به والاول يرغب فيه وهذا كان معروفا بينهم
في الجاهلية فقررهم النبي عم على ذلك وبين ان البركة فيما يكون بهذه الصفة كما
عند العوام من الناس وعن عبد الله بن ابي يحيى القيسي انه سمع النبي عليه الصلوة والسلام
يقول اليمن في الخيل كل اقرح ادهم ارثم ثم طلق اليمنى فان لم يكن فكميت بهذه الصفة
والفحل من الخيل احب الى الغزاة لانه اجرأ واجسر واقوى وذكر محمد في السير الكبير
لا يخصي الفرس لانه يقطع صهيله وصهيله ارباب الغزو دارها به ولو فعل لا باس
الحديث الثلثون كان النبي عم يقول الغزو حلو خضر قبل ان يكون ثماما
رماما ثم يكون حطاما الخضر الاخضر والمراد الطري والثمام نبت ضعيف والرمام
الهشيم من النبت والحطام كل شيء متكسر حاصله ان الجهاد في بدء الاسلام كغزوة

الشام

غزوة الشام اصله فريضة محكمة يكفر جاحدها ثبت فرضيتها بالكتاب والسنة واجماع
الامة فرض عين عند النفير العام كفاية عند عدمه اذا قام به البعض سقط عن الباقين
كرد السلام والنفير العام الذي يحتاج الى جميع المسلمين فلا يحصل المقصود وهو اعزاز
الدين وقهر المشركين الا بالجميع فيصير عليهم فرض عين كالصلوة وقال ابو الحسن
الكرخي في مختصر ولا ينبغي ان يخلي ثغر من ثغور المسلمين ممن يقاوم العدو فان لم
فان ضعف اهل ثغر من الثغور عن المقاومة وخيف عليهم فعلى من وراءهم من المسلمين
ان ينفروا اليهم الاقرب فالاقرب وان يمدوهم بالكراع والسلاح ليكون الجهاد
ابدا قائما والدعاء الى دينه متصلا دائما **الحديث الحادي والثلثون**
تضرب الدابة على النفار ولا تضرب على العثار قال صاحب الاختيار لان العثار
يكون من سوء امساك اللجام والنفار من سوء خلق الدابة فتؤدب على ذلك
فان قلت فعلى هذا اشكل المسئلة القائلة اذا كانت للدابة تعثر كثيرا فهو عيب
وان كان في الاحايين فهو ليس بعيب والمسئلة مذكورة في مجمع الفتاوى نقلا
عن المنتقى ووجه الاشكال ان ما يكون من سوء الامساك للراكب اللجام ينبغي ان
لا يكون عيبا في الدابة قلت يمكن ان يقال اذا كان العثار غالبا يعلم انه ليس من جهة
الراكب فيكون عيبا والمذكور في الحديث ما يكون احيانا والعيب ما يكون
عادة فلا منافاة **الحديث الثاني والثلثون** لعن الله الفروج على السروج
عبر بالفروج عن المرأة وبكونها على السرج عن الركوب على الدابة قال الامام
المرزوقي في شرح الحماسة ومعنى نفرجه يكشفه ويوسعه ويقال فرج الله غمه
وفرجه بالتخفيف والتشديد ومنه سمي ما بين القوائم الفروج والطلاق لفظ
الفرج على العورة يجري مجرى الكنايات الى ههنا كلامه قالوا اذا اضيف الطلاق
الى ما يعبر به عن الجملة وقع الطلاق لانه اضيف الى محله وذلك مثل ان يقول
فرجك طالق لقوله عم لعن الله الفروج على السروج وذكر في المحيط لا تركب
امرأة على السرج لما ذكر في الحديث وهذا اذا ركبت ملتهية او متزينة لتعرض
نفسها على الرجال فان ركبتها لحاجتها الى ذلك كالحج او الغزو او الى الخروج في حوائجها

بلغ

فركبت مستقرة فلا بأس به **الحديث الثالث والثلثون** اعلنوا الزفاف ولو بالدفاف
يقال زففت العروس الى زوجها ازف بالضم زفا وزفافا والدف بالضم والفتح ما يلعب به
ذكره ابن فارس المجمل الشهود شرط لجواز النكاح عند عامة العلماء وقال ابن ابي ليلى
وعثمان البتي يجوز بغير شهود وقال الزهري ومالك الشرط هو الاعلان وهو قول
اهل المدينة لقوله عليه الصلاة والسلام اعلنوا الزفاف ولو بالدفاف ويرد عليه
ان دلالة الحديث المذكور على اشتراط الاعلان في جواز النكاح لا على كيفيته فلا يصلح
حجة على العامة في اشتراطهم الشهود قال النسفي في الكافي والزيلعي في التبيين الصحيح
من مالك انه يشترط في الرجعة الاشهاد ولا يشترط في ابتداء النكاح ويمكن ان يقال
نعم لا يشترطه في اصل النكاح لكن يشترطه في الدخول فلا بعد في اشتراطه في الرجعة
الحديث الرابع والثلثون ولدت من النكاح لا من السفاح وهذا على رواية
صاحب الحقائق شارح المنظومة وقد ذكر الحديث صاحب التحفة بعبارة اخرى قال
نكاح الكفار فيما بينهم جائز وقال مالك انكحتهم فاسدة والصحيح قول العامة لان
النكاح سنة آدم عم فهم على شريعته في ذلك وقال عليه الصلوة والسلام ولدت
في نكاح ولم اولد على سفاح وان كان اكثر آبائه كفارا والسفاح بالكسر هو الزنا
اعلم ان النكاح من افضل السنن محلا واصعب الحقوق قضاء واعم الامور نفعا
واجزل الفضائل اجرا فانه موضوع للدين تحصين وللخلق تحسين وقد وضح
به مباهاة سيد المرسلين وفيه ستر العورة العرضة للآفات ومجلبة للغناء و
الرزق وتكثير مواد اهل التوحيد وفي الحديث تناكحوا تكثروا فاني اباهي بكم يوم
القيمة حتى بالسقط **الحديث الخامس والثلثون** الرضاع يغير الطباع
اخرجه القضاعي من حديث صالح بن عبد الجبار عن ابي جريج عن عكرمة عن ابن
عباس رض مرفوعا قال الذهبي العادة جارية ان من ارتضع امرأة فالغالب
عليه اخلاقها من خير وشر روي ان الشيخ ابو محمد الجويني دخل بيته وجد ابنه الامام
يرتضع ثدي غير امه فاختطفه منها ثم نكس برأسه ومسح بطنه وادخل اصبعه في فيه
ولم يزل يفعل ذلك حتى خرج ذلك اللبن ثم ان الامام كان اذا حصلت له كبوة في المناظرة يقول هذه
من بقايا

من بقايا تلك الرضعة **الحديث السادس والثلثون** انما الرضاعة من المجاعة
اخرجه البخاري في صحيحه عن عائشة رض يعني ان الرضاعة التي تثبت بها الحرمة ما تكون
في الصغر فان الرضاعة انما تسد مجاعة الطفل فاما بعد ذلك فلا يسد جوعه الا غذاء
آخر فلا يثبت الحرمة بالرضاع ح اعلم ان قليل الرضاع وكثيره يتعلق به الحرمة عندنا
الا انه لا بد ان يكون في مدة الرضاع وعبارة ينبغي الواقعة في الهداية لا تنبغي في
هذا المقام كما لا يخفى على ذوي الافهام ثم ان مدته ثلثون شهرا عند الامام وسنتان
عند صاحبيه وثلثة احوال عند زفر فمن قال واما عند غير ابي حنيفة فمدته حولان
لم يصب كما لا يخفى **الحديث السابع والثلثون** الطلاق يمين الفساق هكذا في
الكتب المالكية وذكره الفاكهاني في شرح الرسالة بلفظ لا تحلفوا بالطلاق ولا
بالعتاق فانهما من ايمان الفساق **الحديث الثامن والثلثون** انما الطلاق
لمن اخذ بالساق اخرجه ابن ماجة عن ابن عباس رض قال اتى النبي عليه الصلوة
والسلام رجل فقال يا رسول الله سيدي زوجني امته وهو يريد ان يفرق بيني وبينها
قال فصعد رسول الله صلعم المنبر فقال يا ايها الناس ما بال احدكم يزوج عبده امته
ثم يريد ان يفرق بينهما انما الطلاق لمن اخذ بالساق وفي رواية الدارقطني انما
يملك الطلاق من اخذ بالساق الا اخذ بالساق كناية عن ملك المتعة الحاصل بسبب
عقد النكاح **الحديث التاسع والثلثون** لعن الله كل ذواق مطلاق قال العلامة
الزمخشري رح في الاساس وعده من المجاز وذاقت كفي فلانة اذا مستها وفي الحديث
ان الله يبغض الذواقين والذواقات كلما تزوج او تزوجت مد عينه او مدت عينها
الى آخر او اخرى ورجل مطلاق اي كثير الطلاق للنساء تشبث بالحديث المذكور
من قال لا يباح الطلاق الا عند الضرورة يعني قيام الحاجة الى الخلاص وهو مذهب
وقال ان فعل كل الطلاق مباح لانه تصرف مشروع والتزوج لا يحصل ... والتزويج ...

على ما حققناه فيما علقناه على التنقيح المنقح من الشرح الموسوم بالتوضيح المصحح الآتي
ان تعلق اليمين على فعل المنكر او ترك المعروف مشروع على ما قرر في موضعه ومع ذلك
محظور يجب الكفارة به قال صاحب الكافي ان الطلاق محظور نظرا الى الاصل ومباح نظرا
الى الحاجة وعند الشافعي على العكس وفيه نظر لان عكس ما ذكر من مذهبنا انه مباح نظرا
الى الاصل ومباح نظرا الى ولا يقول به الشافعي وكأنه اراد بالعكس كونهما حافظا
الى الاصل ومحظورا نظرا الى العارض الا انه لم يصب في العبارة الحديث الاربعون
لا طلاق ولا عتاق في اغلاق ° اخرجه ابو داود وابن ماجة عن صفية بنت شيبة
عن عائشة رضي الله عنها قال سمعت رسول الله عم يقول لا طلاق ولا عتاق في اغلاق
استدل به ابن الجوزي في التحقيق للشافعي واحمد على عدم وقوع الطلاق من المكره
وقال قتيبة الاغلاق الاكراه ورواه الحاكم في المستدرك وقال ابو داود واظنه الغضب
وقد فسره احمد ايضا بالغضب وقال جمال الدين الزيلعي في جامع طرق احاديث
الهداية قال شيخنا والصواب انه يعم الاكراه والغضب والجنون وكل امر يغلق على
صاحبه علمه وقصده مأخوذ من غلق الباب انتهى وقال الامام المطرزي في المغرب
الاغلاق مصدر اغلق الباب فهو مغلق والغلق بالسكون اسم منه ثم قال وفي الحديث
لا طلاق في اغلاق اي في اكراه لان المكره مغلق عليه امره وعن ابن الاعرابي غلق
على شيء اكرهه ومن اوله بالجنون وان الجنون هو المغلق عليه فقد ابعد على انه
لم اجده في الاصول وفي سنن ابي داود الاغلاق اظنه الغضب ومنه اياك والغلق
اي الضجر والقلق وقيل معناه لا تغلق التطليقات كلها دفعة لا يبقى منها شيء
لكن تطلق طلاق السنة الى هنا كلامه ولا يذهب عليك ان المعنى الاخير يأباه
قوله ولا عتاق فان المعنى المذكور لا يتمشى في العتاق ° تمت الرسالة

بسم الله الرحمن الرحيم

سورة فاتحة الكتاب السورة عبارة عن طائفة من القرآن مترجمة اقلها ثلث آيات
وهي ان جعلت واوها اصلية منقولة من سور المدينة او من السورة التي هي الرتبة
وان جعلت مبدلة من الهمزة فمن السورة التي هي البقية او القطعة من الشيء وفائدة
تقطيع القرآن سورا التنويع الجنس احسن من كونه بيانا واحدا وانشط
للقاري او سهل للحفظ واما افراد الانواع وتلاحق الاشكال فلا يصلح وجها
للذكر لانه غير مرعي في ترتيب الآيات وتقطيعها سورا كما لا يخفى على من تتبع وتأمل
وفاتحة الشيء اوله وخاتمته آخره اذ بها الفتح والختم والتاء للنقل من الوصفية
الى الاسمية وقيل هي في الاصل مصدر بمعنى الفتح ثم اطلقت على اول الشيء تسمية للمفعول
بالمصدر والفاعلة في المصادر غير عزيز واضافتها الى الكتاب وهو مجموع كلام الله
المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة من اللام لان اول الشيء جزؤه واضافة الجزء
الى الكل من اللام وحق تسمية هذه السورة بفاتحة الكتاب مع الفاتحة في سورة
الحمد والشكر والدعاء وتعليم المسئلة ظاهر اما تسميتها بام القرآن فلاشتمالها
على كليات المعاني التي في القرآن من الثناء على الله تعالى ومن التعبد بالامر والنهي والوعد
والوعيد واما التسمية بالاساس فلانها منتخب الكتاب ومبدؤه فكأنها اصله
ومنشأه واما تسميتها بسورة الكنز فلما قال النبي عم وهي شفاء انها انزلت
من كنز تحت العرش واما تسميتها بسورة الشفاء والشافية فلقوله عم هي ام القرآن
وهي شفاء من كل داء واما تسميتها بسورة الصلوة فلوجوب قراءتها فيها وقد تسمى
بالصلوة كما وقع في الحديث القدسي قسمت الصلوة بيني وبين عبدي ومن ذلك من
باب تسمية الشيء بما يلازمه واما تسميتها بالوافية والكافية فلانها تكفي
الصلوة عن غيرها ولا يكفي غيرها عنها والمراد من الصلوة الركعتان الاخريان من
الرباعية لان ضم السورة عليها واجب في الاوليين واما تسميتها بالسبع المثاني

وقال الشيخ الامام اذا قرئ بلسان الفرس ... رضي الله عنه

ذكره صاحب الكشاف والقاضي

صرح به صاحب الكشاف في تفسير سورة الاحزاب

وايضا تسمية المفعول بالمصدر خلاف الظاهر

فلأنها سبع آيات تثنى في الصلاة وقيل لأنها ثنيت في النزول فإنها نزلت بمكة حين فرضت
الصلاة وبالمدينة حين حولت القبلة وفيها أن الوصف المذكور قد ثبت لها بمكة
بدلالة قوله تعالى ولقد آتيناك سبعا من المثاني يعني فاتحة الكتاب على نص النبي عم
حيث قال في رواية أبي هريرة رض فاتحة الكتاب أنها السبع المثاني والقرآن
العظيم الذي أوتيت والآية مكية بالنص ولذلك استدلوا على مكية هذه السورة
مكية قد تقرر دليل مكيتها آنفا ووجه الدلالة ظاهر والمكي ما نزل قبل الهجرة
والمدني ما نزل بعدها سواء نزل بالمدينة أو في سفر من الأسفار **وهي سبع آيات**
بالاتفاق الا أن قراء المدينة والبصرة والشام وفقهاءها لم عدوا أنعمت عليهم
آية ولم يروا التسمية آية منها وعليه مالك والأوزاعي وأبو حنيفة وأصحابه ولهذا لم يذكر
مالك في الصلاة ولم يعين بها أبو حنيفة وقوله أنها آية من القرآن أنزلت للفصل
بين السور والافتتاح بها تبركا وقراء مكة والكوفة وفقهاؤهما على أنها آية
من الفاتحة ومن كل سورة وعليه الشافعي وأصحابه ولهذا يجهر بها في الصلاة ولا
دلالة في الإجماع على أن ما بين دفتي المصاحف كلام الله تعالى والوفاق على إثباتها
في المصاحف مع المبالغة في تجريد القرآن حتى لم يكتب آمين على صحة القول الثاني إذ لا يلزم
من كونها كلام الله تعالى أن يكون آية من الفاتحة نعم فيما روى أبو هريرة رض أنه عم
قال فاتحة الكتاب سبع آيات أولهن بسم الله الرحمن الرحيم دلالة عليها **بسم الله الرحمن الرحيم**
قد جاء في الخبر عن خير البشر صلعم أنه كان يكتب باسمك اللهم فلما نزلت سورة
هود بسم الله مجريها ومرسيها كتب بسم الله فلما نزلت سورة بني إسرائيل قل ادعوا الله
أو ادعوا الرحمن يكتب بسم الله الرحمن فلما نزلت سورة النمل إنه من سليمان
وإنه بسم الله الرحمن الرحيم كتب بسم الله الرحمن الرحيم فهذا دليل على أنه ليس من أول
كل سورة ولكنها بعض آية من كتاب الله في سورة النمل وقالوا اللطف من الله تعالى

لعدم كونها آية تامة أن لا يكون الجنب والحائض والنفساء ممنوعين
عند كل أمر ذي بال كالشهادتين لم يحتط القرآن في موضع واحد لئلا تتم
آية وربما يختص الجنب ونحوه فلا يمكنه التكلم بها عند مهم عمه **بسم** فنصب
بفعل مقدر تقديره بسم الله اقرأ وتقديم المعمول للاهتمام والاختصاص وأصله
اسم بالألف حذفت لكثرة الاستعمال ولذلك ثبتت عند استعمالها مع كلام
بحرف آخر نحو فبك الاسم الله حلاوة في القلوب وبعضها في السطر الآخر نحو باسم ربك
وطولت الباء لأجله وهي للخفض كسرت لتناسب حركتها عملها وعن عمر بن عبد العزيز
أنه قال لكاتبه طول الباء وأظهر السينات ودور الميم كان الناس ابتداء
لا تجمع السين الآن أنه عدل عنه صونا عن الالتباس ببعض المصادر كما قال الحجري
في الدينار بالتدوير فأبدل من أحدهما تخفيفه باء لئلا يلتبس بالمصادر الآتي
تجيء على فعال كقوله تعالى وكذبوا بآياتنا كذابا افتتح كتابه العزيز بحرف الباء
وآثرها على سائر الحروف لا سيما على الألف حيث سقط وأثبت هنا الباء وكان
إشارة إلى أنها وإن كانت متقدمة للباء صورة لكنه من توابعها معنى ولذلك
نظرت إلى صورة وضع الحروف وصورة الألف متقدما على الباء حتى حاله وإذا
المتعلقت بالباء وصورتا الألف تابعا لها والاسم من السمو لأنه رفعة للمسمى وشعار
له لرفع توهم اختصاص الاستعانة بلفظ الله فقط فإن القائل إذا قال
بالله ابتدئ فمعناه بهذا الاسم ابتدئ وإذا قال باسم الله ابتدئ فمعناه بكل
تعالى ابتدئ فإن المقصود به المسمى **الله** اسم علم خاص له تعالى عند الخليل ومن
تبعه وعلامة الاشتقاق بينه وبين غيره إنما تأتي علمه إذا أثبت أصالته في ذلك
الفروع لذلك يشتق بعد وقيل وصف لكنه غلب عليه ثم بحيث لا يستعمل في غيره معقول
للبشر فلا يمكن أن يدل عليه بلفظ ويرد عليه أن المعتبر في اسم الذات تجرد الموضوع

معنى زايد على الذات لا تجريد الذات عنه عند الوضع فملاحظته بوصف مخصوص
لا ينافي كونه اسم ذات اذ المركب ذلك الوصف معتبرا في الموضوع له على ان في وضع
الاعلام لا حاجة الى معرفة الموضوع وملاحظته بشخصه بل يكفي معرفته وملاحظته
على وجه ينحصر ذلك الوجه في الخارج فيه الا يرى ان الاب يضع علما لولده
قبل ان يراه ولو سلم انه يستحيل ان يضع له تعالى علما ولكن لم لا يجوز ان يسمى
نفسه باسم يدل على ذاته تعالى بالمطابقة ثم يعرفنا بذلك لا يقال لو دل على مجرد ذاته
لما افاد ظاهر قوله وهو الله في السموات وفي الارض معنى صحيحا لان اللازم عدم
دلالته وصفا على معنى زايد لا عدم دلالته عليه اصلا لكونه تعالى قد علم وضع ذلك
يدل على معنى السخاوة لاشتهاره بها واصله الاه فلما ادخل عليه الالف واللام
حذفت الهمزة تخفيفا وعوضت عنها حرفا التعريف فان قلت اذا كان دخولهما
قبل حذفها فكيف يكونان عوضا عنها قلت دخولهما قبل حذفها لا بطريق اللزوم
وبعد الحذف يكونان لازمين فههنا باعتبار اللزوم يكونان عوضا عنها ولذلك
قطعت الهمزة في يا الله وهو اسم جنس وضع لكل معبود بحق او باطل ثم غلب منكرا
على المعبود بحق كنعوضه وسمه وقد دل على ذلك اي غلبته منكرا كلمة التوحيد
ثم اختص بذاته تعالى بعد حذف الهمزة وتعويض التعريف ويدل على هذا ايضا كلمة
التوحيد مشتق من اله كعبد وزنا ومعنى وتصرفا او من اله بمعنى فزع او من
اله بمعنى ولع او من اله بمعنى تحير او من اله بمعنى سكن او من وله كعلم ووله
وزنا ومعنى وتصرفا اي تحير ودهش او من وله بمعنى طرب او من لاه بمعنى ارتفع
او بمعنى احتجب او بمعنى استتر فجميع الوجوه وبل هو المعنى للحق احق الوجوه
المرجوع اليه عند الامور العظام المرتفع عن الاوهام المحتجب عن الافهام الظاهر
بالاعلام الذي تحير في صفاته الاوهام وسكنت في عبادته الاجسام وولعت

نفوس

نفوس الانام وطرب اليه قلوب الكرام الرحمن الرحيم اصلهما واحد
لانهما من الرحمة والاول ابلغ من الثاني لان فعيلا لمن كثر منه الفعل
وفعلان لمن كثر وتكرر وحق الابلغ التاخير الا انه قدم لاختصاصه به تعالى
كالعلم ووصفه تعالى بالرحمة ومعناها العطف والرحمة من قبيل اطلاق
السبب على المسبب وهو الانعام والاحسان فان الملك اذا عطف على
رعيته انعم عليهم واحسن في حقهم وما في معنى الرحمن من الزيادة كما روي حيث
قال تارة يا رحمن الدنيا ورحيم الآخرة واخرى يا رحمن الدنيا والآخرة و
رحيم الدنيا فرجع الى الصفة فان زيادة البناء لزيادة المعنى وهذا بعد
الرجوع الى اصل واحد في الاشتقاق بشرط الاتحاد في النوع فلا ينتقض
بنحو حاذر وحذر لان احدهما اسم فاعل والآخر صفة مشبهة فالرحمن عام
المعنى خاص اللفظ حيث لم يستعمل في غيره تعالى الا تعنتا كرحمن اليمامة والرحيم
على عكس ذلك الحمد لله الحمد هو المدح والوصف بالجميل ولا اختصاص
به تعالى يفصح عن ذلك قول عايشة نحمد الله لا نحمدك وقول علي رض لا تحمد
امراة تجربه بل لا اختصاص له بذي علم وشعور بل يشترك اليه غيره عسى
ان يبعثك ربك مقاما محمودا وقول العرب في المثل السائر عند الصباح
يحمد القوم السرى ومن هنا تبين ان المحمود لا يلزم ان يكون فاعلا لمحمود
فضلا ان يكون مختارا فيه كما توهم وان من وهم قيام الفرق بين الحمد والمدح في
تعلق الثاني بالجامد دون الاول فقد وهم وانفتح ايضا دخل المسئلة على البا
امثالها في هذا المقام لان الكلام في الحمد اللغوي والمرجع فيه ثقة اهل العربية وثقتهم
وقد ثبت النقل الصريح والاستعمال الصحيح من قبل عدم اختصاص الحمد به تعالى
ولما حمل التعريف على الجنس دون الاستغراق فاشتقاق امر آخر وهو ان يستفيد

مقام الخطابة تخصيص حقيقة الحمد به تعالى تنزيلا لافراد الحمد الثابتة لغيره منزلة
العدم الى هذا المعنى ظاهر عند كون التعريف للجنس دون الاستغراق لانه قد يكون
عرفيا كما في جمع الامير الصاغة وهو شايع في مقام الخطابة فلا يوجد استيعاب
جميع الافراد فلا يتحقق مقتضى المقام والشكر مقابلة النعمة بالقول او الفعل
لكونه بالفعل كما يكون بالقول لانه شكور اذا اظهر عنه بادنى علف له وقال تعالى
اعملوا آل داود شكرا فهو اخص من الحمد متعلقا واعم منه موردا وهو اللسان و
الاركان اما الجنان فليس بمورد له بل هو شرط لكون القول شكرا ويقابله الشكر
الكفران ومقابلة الحمد الذم الذي يقابل المدح على ما نص عليه الجوهري ومن
ههنا تبين انهما مترادفان لغة والدلالة في قول الشاعر افادتكم النعماء مني
ثلاثة يدي ولساني والضمير المحجبا على استقلال كل منها موردا ولما كان
الحمد في مقابلة النعمة من شعب الشكر اشيع لها وادل على مكانها لما في آداب الجوارح
من الاحتمال جعل راس الشكر والعمدة وقال عم الحمد راس الشكر ما شكر الله
من لم يحمده ورفع الحمد بالابتداء وخبره لله واصله النصب على المصدر باضمار
فعله لكونه من المصادر التي حقها ان يكون كذلك ولا يذكر معها الفعل البتة
كشكرا وعجبا وعدل عن الاصل والعدول الى الرفع على الاول للدلالة لما
في الفعل من التجدد والدوام على الازمنة ولذلك كانت تحية ابراهيم عم
احسن في قوله تعالى قالوا سلاما قال سلام ولان معناه على الرفع ان الحمد حق انه
يستحق لذاته وعلى النصب لا دلالة على ذلك ولان الغافل عن معناه وكذا
الساهي عن ملاحظته اذا تكلم به على النصب يكون كاذبا بالاخبار عن نفسه
بكونه حامدا مع انه ليس كذلك بخلاف ما اذا المستدعية لها فانه اسم يشتمل جميع
صفات الكمال لما اضربا انه توصيف بالحمد باعتبار غايته المستجمعة لجميع صفات

اذا تكلم على الرفع وانا صفة الاسم المذكور ههنا لكونه الحامد كلها مردونة [illegible] الكمال

الكمال وعامة نعوت الجلال حد او لم يحمد تنبيها على استحقاقه له باعتبار افعاله
العظام وآثاره الجسام ايضا في ربوبيته للكل وشمول رحمته الظاهرة لجميع
وخصوص رحمته الباطنة لعباده المؤمنين وذلك لان ترتب الحكم على الوصف
كما يشعر بالعلية كذلك تعقيب الحكم بالوصف يشعر بها كانه قال حقيقة الكمال مخصوصة
كذاته الواجبة الكاملة بذاتها وكمالها لانها آلة لا اشتراك فيها غيره رب العالمين
الرب يطلق على المربي والمصلح والسيد والمالك والخالق والمعبود وكل ذلك
يتحمل المقام فيصح ان يراد به ههنا الكل منها وكفى في ذلك وجها الايثار على الاله
والخالق والمعبود وكل ذلك ونحو ثمرات ربوبيته تعالى من الخالقية والمالكية
والسيدية والمعبودية عامة ومن التربية والاصلاح خاصة بحسب انواع
الموجودات متفاوتة فهو مربي الاشباح بانواع نعمه ومربي الارواح باصناف
كرمه ومربي نفوس العابدين باحكام الشريعة ومربي قلوب العارفين بآداب
الطريقة ومربي اسرار الابرار بانوار الحقيقة ولقد احسن من قال الله
يملك عبدا ما غيرك كما قال وما يعلم جنود ربك الا هو وانت ليس لك رب
سواه ثم انه تعالى يشاهد في حضرته كان كل [illegible] غيره وهو يعني تربيتك كانه ليس له
عبد سواك يحفظك بالنهار عن الآفات بلا عوض ويحرسك في الليل عن المخافات
من غير غرض فما احسن هذه التربية واطلاق الرب على غيره تعالى لا يجوز شرعا
لا مطلقا ولا مقيدا لما رواه الشيخان عن ابي هريرة رضي الله عنه لا يقل
احدكم اطعم ربك وضئ ربك واسق ربك ولا يقل احدكم ربي وليقل
سيدي واما قول يوسف عم ارجع الى ربك وانه ربي فمحمول على الحكاية عن
لانه عم كان يتكلم بالعربية فلا حاجة الى ما قيل انه ملحوظ بيتها تقدم وكذلك
يحمد في الاختصاص من [illegible] كالانجيل [illegible] لغة ولو مطلقا كما

فيه رد للزمخشري والبيضاوي

بالعربية
فيه رد للطيبي سلمه

في شعر حارث بن ظالم من شعراء الجاهلية يمدح ملكا وهو الرب والشهيد على
يوم الحيارين والبلاء بلاء والعالمين جمع عالم وهو في لسان العرب اسم
لنوع من المخلوقين فيه علامة يمتاز بها عن خلافه من الانواع عن خلافه من
الانواع كالملك والجن والانس فيقول الرب عالم البر وعالم البحر وعالم الارض
وعالم السماء على ما نقله ائمة اللسان وهو جمع لا واحد له من لفظه كالانام
والرهط والجيش وهو ماخوذ من العلم والعلامة فجعل اسما لما يعلم به الصانع
فان فاعل كثيرا ما يجئ في اسم الآلة التي يعمل بها الشيء كالخاتم والقالب
والطابع فجعل بناؤه على هذه الصيغة لكونه كالآلة في الدلالة على صانعه
واما جمعه فلانه لو افرد لربما يتبادر الى الفهم انه اشارة الى هذا العالم
المشاهد بشهادة العرف او الى الجنس والحقيقة على ما هو الظاهر عند عدم العهد
فجمع ليشمل كل جنس سمي بالعالم لعدم العهد وفي الجمع دلالة على ان القصد الى
الافراد دون نفس الحقيقة والجنس واما جمع قلة والظاهر يستدعي الاتيان ب
جمع الكثرة قال وهب لله ثمانية عشر الف عالم والدنيا عالم منها تنبيها على انهم
وان كثروا قليلون في جنب عظمته واما جمعه بالياء والنون فلتغليب العقلاء منهم
الرحمن الرحيم ذكرهما عقيب الحمد لذاته ثناء على صفاته كما قال النبي عم فيما روي
يقول العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله حمدني عبدي ويقول العبد
الرحمن الرحيم ويقول اثنى علي عبدي وفي ذكرهما في البسملة لاستمالة قلوب
العباد على العبودية بالرحمة والغفران وفي الفاتحة للثناء على الله تعالى
بالجمال والجلال للعبودية والرضوان مالك يوم الدين المالك تام القدرة وقرئ
ملك من الملك وهو التسلط العام والاستيلاء التام وهو اشد هنا مناسبة
لله والاضافة الى يوم الدين فانه مدار الجزاء على الاعمال من الثواب والعقاب

واخذ حق الضعيف من القوي على الاستيلاء والسلطنة واضافة الملك
والسلطنة الى الوقت سائغ دون اضافة الملك وقيل في ترجيح قراءة مالك
ان فيه زيادة ثواب لقوله عم من قرأ القرآن كتب له بكل حرف عشر حسنات ومحيت
عنه عشر سيئات ورفعت له عشر درجات واضافته الى اليوم اضافة اسم
الفاعل الى الظرف مجرى مجرى المفعول به اتساعا وانما ساغ وقوعه صفة للمعرفة
لان اضافة اسم الفاعل انما يكون غير حقيقية اذا اريد به الحال او الاستقبال
لكونه في تقدير الانفصال والمراد هاهنا الزمان المستمر او لانه في قراءة ملك على
المضي واليوم مدة كون الشمس فوق الارض عرفا وعبارة عن وقت استطارة
الفجر الثاني الى غروب الشمس شرعا وهو الوقت المطلق لغة ليلا كان او نهارا طويلا
كان او قصيرا وهو المراد في الآية لعدم الطلوع والغروب ح والدين الجزاء خيرا كان
او شرا يقال كما تدين تدان ولما خص اضافة الملك الذي لا املاك في
زائلة قال الله تعالى والامر يومئذ لله كما يقول خلقتك اولا فانا الآن ربيتك
بوجوه النعمة فانا ربك ثم عصيت تسترت عليك فانا رحيم ثم تبت فغفرت لك
فانا رحيم ثم لا بد من ايصال الجزاء اليك فانا مالك يوم الدين اياك نعبد
دونك مالك واياك نستعين لا نستعين سواك مملوك اياه ضمير منفصل منصوب وكافه
للخطاب مثل كاف ذلك وهو في الاصل اي يا وهما حرفا التنبيه والنداء فادغم الياء
وكسرت الالف لجوار الياء والعبودية التذلل والعبادة ابلغ منها لانها غاية
التذلل ولهذا اختص بالرب عز وجل العدول عن الغيبة الى الخطاب هو صنعة الالتفات
ومما اقتضاه المقام فان الكلام من اول السورة الى هنا ثناء والثناء في الغيبة
اليق ومن هنا الى آخره دعاء والدعاء في الحضور اولى والتخصيص بانه لا
يستحق العبادة الا له لاتصافه بما ذكر من اضافة النعم الدنيوية والاخروية

فلا يجوز الاستعانة الا به لكمال قدرته واحاطة ملكه بكل شيء بغاية التذلل وطلب
المعونة لا نعبد غيرك ولا نستعين سواك وتقديم الضمير المنفصل للتخصيص والتأكيد
وقطعا لاحتمال تعلق العبادة لغيره من اول الامر لانه كفر لا بد من الاحتياط
فيه اما بالوضع او التقديم يسلك في الجملتين ذلك المسلك اذ لا بأس في تعلق الجهل بغيره
واتى الضمير المتكلم الشامل للقاري والموحدين للتعظيم والتشريك ودرجا
لعبادته في تضاعيف عباداتهم وخلطها لحاجته بحاجاتهم لعلها تقبل ببركتها
وتجاب اليها ولهذا شرعت الجماعة وكان في ذلك ايماء على تمام حقه وكانه يقول
انت متفرد بالمعبودية ونحن شركاء في العبودية ولكنا نقول اني فان
اعبد من التوحيد المشعر عن التكثر في نعبد من التواضع المناسب لمقام العبادة
وان الكل كما يسلك القاري انه واحد من عبيدك وقدم العبادة على الاستعانة
تعليما للعباد وتنبيها على ما انطبع في الخواطر من تقديم الوسيلة على الحاجة لانه انجح
لحصول المطلب اسرع لوقوع الاجابة واطلق الاستعانة ليتناول كل مستعان عليه
ثم خصصها بقوله اهدنا ليكون اجمالا وتفصيلا فيدل على ان اهم الحاجات الاستعانة
وبتوفيقه في طلب الهداية والسعادة الاخروية الباقية وكرر الضمير للتنصيص
على التخصيص في كل من العبادة والاستعانة ولولا ذلك لكان التخصيص في مجموعهما
ولا يلزم منه التخصيص في كل منها **اهدنا الصراط المستقيم** الدين القويم
وما يدل عليه القرآن العظيم قال علي وابي ابن كعب معنا اهدنا الصراط ثبتنا عليه
كما يقال للقائم قم حتى اعود اليك اي دم على ما انت عليه وقيل فيه بشارة التقييد
عنه باهدنا اشارة الى المطلوب وهو الثبات في ضمن التجديد يثبتنا على
اصل الهداية وزدنا فيها في كل وقت والهداية دلالة بلطف ومنه الهداية
وخص بما كان دلالة بعقلت نحو هديت الهدي وما كان الاعطاء بما فعلت في

اهد

اهديت الهداية واستعمالها في الشر كما في قوله فاهدوهم الى صراط الجحيم فعلى
طريقة التهكم كالبشارة في قوله فبشرهم بعذاب اليم والفعل منه هدى يتعدى
الى ثاني مفعوليه باللام تارة وبالى اخرى ثم حذف اداة التعدية على طريقة
واختار موسى قومه اضراح له المتعدي الى مفعولين بالذات ولا يبعد في ان
يكون للاشارة الى حق الهداية المطلوبة فكانه قال اهدنا هداية كاملة لا تحتاج
الى الواسطة وانما قال اهدنا دون اهدني رعاية لما سبق مع نفعه في سنتين
ولان الدعاء مهما كان اعم كان الى الاجابة اقرب كما بعض العلماء يقول للتلامذة
اذا قرأتم في خطبة السبق رضي الله عنك وعن جماعة المسلمين اذا ذكرتني فيه
فاذكر رضي الله والدي فلا حرج ولكن اياك ان تنساني في ذلك وعن جماعة المسلمين
فلا بد وان يكون في المسلمين من يستحق الاجابة واذا اجاب الله تعالى الدعاء في البعض
فهو اكرم من ان يرده في الباقي ولهذا السبب قالوا السنة اذا اراد احد ان يذكر
الدعاء ان يصلي اولا على النبي ثم يذكر ذلك الدعاء ثم يصلي على النبي فانه
اذا اجيب طرفي دعائه امتنع ان يرد في وسطه وقد قال النبي ادعوا الله
بالسنة ما عصيتموه بها قالوا يا رسول الله فمن اين لنا تلك الالسنة قال يدعو
بعضكم لبعض لانك ما عصيت بلسانه وهو ما عصى بلسانك والصراط كالطريق
في التذكير والتأنيث اما في المعنى فبينهما فرق لطيف وهو ان الطريق كل ما يطرقه
طارق معتادا كان او غير معتاد والسبيل من الطريق ما هو معتاد السلوك
والصراط من السبيل ما لا التواء فيه ولا اعوجاج بل يكون على جهة القصد فهو اخص
الثلاثة وفائدة وصفه بالمستقيم ان الصراط يطلق على ما هو فيه صعود او هبوط
والمستقيم ما لا ميل فيه الى جهة من الجهات الاربعة واصل الاستقامة في قيام
الشخص ان لا يكون منحنيا ولا منتصبا ولا مائلا الى يمين او يسار **صراط الذين**

أنعمت عليهم بدل من المستقيم وفائدته التوكيد للتكرير والتفصيل بعد
الإطلاق والإبهام ليتنظم كل نعمة شرحت في الدين لأنها الإيمان والوصل الذي شمل عم
ثم دخلت الألف واللام للتعريف فالتشديد من أجل ذلك والانعام الغالي عن دون
يا من عظيم خاليًا من العوض والتبعة ولما كان الكفار من جملة الذين أنعم الله عليهم
على ما صرح به في قوله تعالى يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم خصهم بقوله
غير المغضوب عليهم في دار الدنيا ولا الضالين في دار الآخرة والمشهور
أن نعمة الله تعالى على نوعين دينية ودنيوية وفرقة من الكفار لقول النبي عليه السلام الدنيا
سجن المؤمن وجنة الكافر والآخرة وهي مختصة بالمؤمن ونحن نقول والآخرة
على قسمين نعمة نفع وهي المختصة بالمؤمن ونعمة دفع ولا شبهة في عمومها الكافر
أيضًا لأنه تعالى لا يعذب كافرًا من الكفار بنوع من العذاب إلا وهو قادر
على أن يعذبه بأشد منه وترك ذلك نعمة تخفيف منه تعالى عليه غير صفة مفيدة أي جمعوا
بين النعمة والسلامة منها وإنما وصف المعرفة بغير تنزيلًا للموصول منزلة النكرة
إذ لم يقصد به معهودًا أو وصفًا لغير إلى درجة المعرفة لزوال إبهامه بالإضافة
إلى ما له ضد واحد واعلم أن غير لها ثلاثة مواضع أحدها أن يقع موقعًا لا يكون
فيه إلا نكرة وذلك إذا أريد بها النفي الساذج في نحو مررت برجل غير زيد الثاني
أن يقع موقعًا لا يكون فيه إلا معرفة وذلك إذا أريد به شيء قد عرف بمضادة
المضاف إليه في معناه لا يجري صفة فيذكر غير جارية على الموصوف الثالث أن يقع موقعًا
يكون فيه نكرة تارة ومعرفة أخرى كما إذا قلت مررت برجل كريم غير لئيم كذا
قال صدر الأفاضل وقد تبين منه أن من قال إن غير لا يتعرف أصلًا وإن
أضيف إلى المعارف لم يصب ومن زعم أنه بالإضافة إلى ما له ضد واحد تعين تعين
الحركة من غير السكون فقد أخطأ من وجهين أما أولًا فلأنه وإن أضيف إلى ما له

ردّ لصاحب الكشاف وردّ للشافعي

ضد واحد لكنه لم يعرف ما أريد به بمضادة المضاف إليه في معنى لا يتضاده فيه إلا
هو ولهذا لم يكن من قبيل الثاني فلم يتعين تعين الحركة من غير السكون وأما
ثانيًا فلأنه مع تكونه معرفة بالحقيقة على ما مر لا بالتأويل كما ظنه ذلك الزاعم
وأما ثالثًا فلأنه لا يجري صفة وإنما يذكر غير جارية على الموصوف وفيه صدد تصحيح
كونه صفة لما قبله وقيل هو بدل من الذين ولا يعجبني للثلاثة غير أصل في عدم
الوصف والبدل بالوصف ضعيف والغضب تغير يحصل عند غليان دم
القلب لإرادة الانتقام والقانون في أمثال هذا أن جميع الأعراض النفسانية
مثل الرحمة والفرح والسرور والغضب والحياء والتكبر والاستهزاء لها
أوائل ولها نهايات وتعيين ذلك في الغضب فإن أوله غليان الدم وغايته
إرادة إيصال الضرر إلى المغضوب عليه فلفظ الغضب في حق الله لا يحمل على
أوله الذي هو من خواص الجسم بل يحمل على غايته وهذه قاعدة شريفة تفهمنا
نكتة لطيفة وهي أنه صرح بالخطاب لما ذكر النعمة ثم لم يقل حيث قال غير المغضوب
عليهم ولم يقل غير الذين غضبت عليهم عطفًا على الأول فهما بالالتفات متحرفًا عن
ذكر الغاصب فأسند النعمة إليه لفظًا وزوى عنه لفظ الغضب تحننًا ولطفًا قيل
يعني بالأول اليهود لقوله تعالى في حقهم وباؤوا بغضب على غضب وبالثاني النصارى
لقوله تعالى في حقهم قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيرًا وهذا على وفق ما روي عن النبي عليه السلام
من أن رجلًا سأله وهو بوادي القرى من المغضوب عليهم فقال اليهود ومن الضالون
فقال النصارى فإن قلت كيف فسر على ذلك وكلا الفريقين ضال ومغضوب
عليه قلت خص كل فريق منهم بصفة كانت أغلب عليهم وإن شاركوا غيرهم في
صفات ذم وعليهم هنا في محل الرفع لأنه نائب مناب الفاعل بخلاف الأولى أنعمت
عليهم فإنه في محل النصب على المفعولية ولا مزيدة للتأكيد لما في غير من النفي فكأنه

قيل لا المغضوب عليهم ولا الضالين وعين دخولها العطف على قوله
عليهم لمناسبة غيرهم لئلا يتوهم في اول الوهلة بتركها عطف الضالين على الذين
والضلال فقدان طريق السوي سواء سبقه وجدان اولا كما في قوله تعالى
ووجدك ضالا فهدى وانما عرفته من تفسيره بالعدول عن الطريق السوي
عمدا او خطأ لان من طلب الطريق السوي ولم يجده او فقد عن الطلب ضال لا
ولا عدول منه لا عمدا ولا خطأ آمين مبني على الفتح كاين لالتقاء الساكنين
وجاء مد الفه وقصرها والاصل فيه القصر وانما مد ليرتفع الصوت بالنداء
كذا قال ابن خالويه في اعراب القرآن وقرأ ابن درستويه ان القصر ليس
بمعروف وانما قصره الشاعر في قوله آمين فزاد الله بعدا للمفرد وذكر وهم
اذلا حرف ممدوة فانه لو قدم الفا وقيل فآمين زاد الله ما بيننا بعدا
للمفردة ولا تشديده فانه لحن العامة ربما فعلوا ذلك وآتاني قوله
ولا امين البيت الحرام فاليم مستحقة لانه من ام قصدت اي قصدت معناه على قول
ابن عباس رض كذلك وقيل اسم فعل اي استجب وروي عن كعب الاحبار انه
قال آمين خاتم رب العالمين يختم به دعاء عبده المؤمن وليس من القرآن
اجماعا وقراءته سنة في الصلوة وخارج الصلوة بعد
الفاتحة مفصولة عنها • قرئت

هذه الرسالة تفسير سورة الملك لابن كمال باشا

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

تبارك تعالى عما يدرك الحواس والاوهام وتعاظم عما يحيط به القياس والافهام
الذي بيده بقبضة قدرته الملك يتصرف كيف يشاء والملك عالم الاجسام
كما ان الملكوت عالم الارواح ولذا وصف ذاته باعتبار تصرفه عالم الملك

وتدبيره اياه بحسب مشيئته بالتبارك الذي هو غاية العظمة في افاضة الخير
والبركة والزيادة فيها وباعتبار تسخيره عالم الملكوت بمقتضى ارادته
بالتسبيح الذي هو تكوينه منزها عن مشابهة الاجسام حيث قال فسبحان الذي
بيده ملكوت كل شيء فاورد كلا منهما بما يناسبه لان الزيادة والبركة تناسب الاجسام
في نموها وازديادها والنزاهة تناسب المجردات عن المادة وهو على كل شيء
قدير سواء كان ذلك الشيء من عالم الملك او من عالم الملكوت ففيه دفع
ما عسى ان يسبق الى الفهم من تخصيص الملك بالذكر اختصاص الحكم السابق
الذي بدل من الذي قبله او خبر مبتدأ محذوف خلق الموت والحيوة الخلق
بمعنى الايجاد ان كان الموت ضد الحيوة وبمعنى التقدير ان كان عدمها وانما
قدم الموت عليها لانه ادعى الى حسن العمل فذكره في المقام اهم واما قوله
وكنتم امواتا فاحياكم فالموت فيه على المعنى المجازي ليبلوكم ليعاملكم معاملة
المختبر من البلوى وهي الخبرة ايكم احسن عملا في الدنيا بالزهد في
امورها والرغبة عنها وكما ان الاختبار في قوله تعالى وجعلنا ما على الارض زينة
لنبلوهم ايهم احسن عملا غير مخصوص بالمكلفين بالشرائع كذلك هنا غير مخصوص
بهم جملة واقعة موقع المفعول الثاني لفعل البلوى حيث انه تضمن معنى العلم
فليس هذا من باب التعليق لان الجملة المعلق عنها يجب ان تقع موقع المفعول
معا لا قسم المرجا الذي هو الصفة العهر على الحيوة التي هي الصفة اللطف
في قوله وهو العزيز الغالب الذي لا يعجزه من اساء العمل الغفور الستار
الذي لا ييأس منه اهل الاساءة والزلل الذي خلق سبع سموات طباقا
مطابقة بعضها فوق بعض من طابق النعل اذا خصفها طبقا عن طبق او ذات
طبق تحمل وجاء او طبقة كثرة ونما وصف ان كان جمعا او وصف بالمصدر

او على ذات طبقات او طوبقت طباقا والخطاب في ما ترى في خلق الرحمن
لكل احد للتنبيه العام منها لتناسب التام في خلقهن من تفاوت من اختلاف
في الخلقة وقرئ من تفوت ومعنى البنائين واحد كالتعاهد والتعهد
وحقيقة التفاوت عدم التناسب كأن بعض الشيء يفوت بعضا ولا
يلائمه وقوله في خلق الرحمن من باب وضع الكبرى موضع النتيجة ايذانا
للحكم بعلته وتذكيرا لما اصل الكلام ما ترى فيهن من تفاوت وفي اضافته
الى الجلال تعظيما اشعار بان ذلك التناسب اثر الرحمة لانه مدار انتظام العالم
والجملة صفة ثانية للسبع فارجع البصر متعلق بما قبله على معنى التسبب
اي ان اردت ان يحقق ما اخبرتك به فارجع البصر هل ترى من فطور
صدوع وشقوق جمع فطور وهو الشق والمراد الخلل ثم ارجع البصر
معنى التراجع ثم هو ان يتوقف بعد كلال البصر بكثرة المراجعة حتى يحصل بصر
ثم يعاد ويعاد فلا ينقلب له الا بالبعد عن المطلوب والكلال ولا يعثر
على شيء من التفاوت والفطور والمراد من التثنية في كرتين التكرير
والتكثير كما في قولهم لبيك وسعديك ولذلك اجاب بقوله ينقلب اليك
البصر خاسئا بعيدا عما طلبت كانه طرد عنه بالصغار وهو حسير
كليل من كثرة المراجعة وطول المعاودة ولقد زينا السماء الدنيا
القربى منكم وفي هذا التوصيف دلالة على ان الزينة في الواقع لاهل الرؤية
اولا انما تزيين وبناءها وعلوها في النظر بمصابيح استعيرت للكواكب
المضيئة بالليل والتنكير للتنويع اي بمصابيح ليست من جنس مصابيحكم و
جعلناها رجوما رجم بالنجم وهو مصدر سمي به ما يرجم للشياطين اي
ضمنا الى التزيين فائدة اخرى جليلة من رجم الشياطين التي تسترق السمع

بالشهب

بالشهب المنقضة وقد مضى هذا المعنى في قوله تعالى وحفظناها من كل شيطان مارد
والقرآن يفسر بعضه بعضا سيما في حكم واحد فلا وجه لما قيل معناه وجعلناها
ظنونا بشياطين الانس وهم المنجمون وفيه دلالة على ان الكواكب التي
استعيرت لها المصابيح في سماء الدنيا لان انقضاض الشهب لا يتصور
من سائر السموات وقد مر في تفسير سورة الانبياء ان تحت السماء فلك
هو موج مكفوف فيه الكواكب كلها وعن كعب ان سماء الدنيا موج مكفوف
واعتدنا لهم عذاب السعير في الاخرة بعد الاحراق بالشهب في الدنيا والسعير
اشد الحريق وللذين كفروا بربهم من الثقلين عذاب جهنم وقرئ
بالنصب على ان للذين عطف على لهم وعذاب جهنم على عذاب السعير وبئس
المصير المرجع اذا القوا فيها طرحوا في جهنم كما يطرح الحطب في النار العظيمة
سمعوا لها لجهنم شهيقا صوتا منكرا كصوت الحمار شبه حسيسها
الفظيع بالشهيق قال ابن عباس رض الشهيق لجهنم عند القاء الكفار
فيها تشهق اليهم شهقة البغلة للشعير ثم تزفر زفرة لا يبقى احد الا خاف
واما الزفير والشهيق للكفار المذكوران في قوله تعالى لهم فيها زفير وشهيق
فذكر بعد القائهم في النار وبعدما قيل لهم اخسؤوا فيها ولا تكلمون فصاروا
لا يتكلمون ولم يبق لهم الا اصوات منكرة ولا خروج منها وهي تفور
ترتفع بهم الغليان فان الفور ارتفاع الشيء بالغليان لا الغليان
نفسه ومنه الفوارة لارتفاعها بالماء او ارتفاع الغليان تكاد تميز
اي تنقطع وتتفرق من الغيظ على الكفار فمثل لشدة اشتعالها بهم
ويجوز ان يراد غيظ الزبانية واسند اليها للملابسة والغيظ الغضب الكامل
ولا يلزم ان يكون منه الفرح كما توهمه الجوهري لعدم تنوع الكاظمين الغيظ فانه

في مقام المدح والعاجز عمرلعنه **كلما ألقي فيها فوج** من الكفار الملذ
للرجل بلا لذ قوله فكذبنا دلالة فيها للمرجئة على انه لا يدخل النار احد
الا الكفار لانه بجال الداخلين فيها فرادى فيجوز ان يكون عصاة المؤمنين
دخلوها فرادى **سألهم** اى قال لهم على ما صرح به في سورة المزمل
وفي التعبير عنه بالسؤال غرض صحيح بالتعدية الى مفعوله الثاني بعن
تنبيه على انه ليس بسؤال حقيقة بل تقريع وتوبيخ في صورة السؤال
خزنتها حفظة جهنم وهم الملائكة الموكلون بتعذيب اهلها توبيخا لهم
ألم يأتكم نذير رسول من جنسكم يخوفكم من هذا العذاب وحمل النذير
على ما في المعقول من الادلة المحذرة المخوفة يرده قوله وقال لهم خزنتها
ألم يأتكم رسل منكم يتلون عليكم آيات ربكم وينذرونكم لقاء يومكم هذا
قالوا بلى قد جاءنا نذير اعتراف منهم بان الله تعالى ازاح عللهم بارسال
الرسل وحمل النذير على معنى الجمع لمساعدة الصيغة لا لاستعماله العام لان
المعنى **فكذبنا** فكذب كل واحد منا النذير الذي جاءنا وكل واحد منهم
لم يكذب رسلا متعددة جاؤهم كيف وقوم نوح ما جاءهم الا نوح ثم
وقلنا ما نزل الله من شيء اى كذبنا وافرطنا في التكذيب حتى نفينا الانزال
والارسال رأسا وعلى هذا وردا في صرف المنقول من الايماء الى
ان تكذيبهم لم يكن لرسولهم خاصة فقولهم **إن أنتم إلا في ضلال كبير**
خطاب لرسولهم ولامثاله على التغليب او اقامة تكذيب الواحد مقام تكذيب
الكل اشارة اولا الى عموم تكذيبهم للرسل وثانيا صرحوا بما يقتضي ذكر اخص
ما فهم الاشارة الى معرض العبارة ويجوز ان يكون من كلام الخزنة على ارادة
القول والمراد بالضلال الهلاك او الضلال في الدنيا حكاية لما كانوا عليه فيها

وقالوا لو كنا نسمع سماع تفهم بتفهيم الخبر كقوله ولو علم الله فيهم خيرا
لأسمعهم **أو نعقل** من عند انفسنا بالتأمل في الآيات الظاهرة الدلالة
على وجوده تعالى ووحدانيته والبينات الباهرة القاهرة على صحة دعوى
الرسل وقيل اى نسمع سماع قبول وطاعة او نعقل عقل متفكر متأمل وكلمة
أو كلمة قيل لما استدعى خصيصة بالجمع دعى كانا في شرحها وغيابها
بمعنى الواو كما في قوله ان يشأ يرحمكم او ان يشأ يعذبكم اذ لا استقلال في
كل من السمع والعقل في الحكم المذكور بمعنى او ينزل لشرط العلة في منزلة
تمامها تفصيلا لمواضع التفريط واعتناء بشأن كل منها في مقام التحسر
ما كنا في أصحاب السعير في جملة من عدت النار لهم **فاعترفوا بذنبهم**
حين لا ينفعهم الاعتراف وفي افراد الذنب اعتبار الاصل اشارة الى ان ما
اعترفوا به امر مشترك بينهم وهو الكفر بسبب تكذيب الرسل **فسحقا**
لأصحاب السعير السحق بتحريك الحاء وتسكينها البعد وانتصابه على
انه مصدر وقع موقع الدعاء اى فاسحقهم الله سحقا واصحاب السعير
الشياطين لانه اعداؤه كان لهم لا كل من دخل فيه واشير الى ذلك في
كلامهم حيث قيل في اصحاب السعير ولا فصل فيه بينهم وبين اصحاب السعير كان في
اصل الكلام فسحقا لهم ولاصحاب السعير وانما عدل عنه الى ذكر تغليبا
لاصحاب السعير عليهم للتحقير والتعليل وللمبالغة في التهديد على وجه الايجاز
وعن وجه اه الايجاز نكتة اخرى للتغليب فمتى ورد فلو ان كلاما ذكر بيت
بدون التغليب الآتي لا يكون على وجه الايجاز **إن الذين يخشون ربهم**
بالغيب الخشية خوف يشوبه تعظيم المخشي مع المعرفة به ولهذا قال الله
انما يخشى الله من عباده العلماء وانما قال بالغيب اى عند الغيبة لا يبقى

للخشية شان لهم مغفرة واجر كبير متعلق التخصيص المستفاد من
تقديم الجار والمجرور بمجموع الامرين فلا يلزم اختصاص المغفرة الذنوب
بالذين يخشونه تع واسروا قولكم او اجهروا به ظاهر الامر باحد الامرين
الاسرار والاجهار ومعناه المبالغة في استوائهما في علم الله تع ثم علله
بقوله انه عليم بذات الصدور اي بضمائرها قبل ان تترجم الالسنة
عنها وكيف لا يعلم ما تكلم به ثم انكر بقوله وهو اللطيف الخبير وحاله
انه المتوصل علمه لما لطف من خلقه وما ظهر فهو تذييل بعد التعليل
روي ان مشركي مكة كانوا ينالون من رسول الله صلى الله عليه وسلم بما قالوا فيه فاطلع
منه فتقالوا فيما بينهم اسروا قولكم كيلا يسمعه اله محمد فنزلت هو الذي
جعل لكم الارض ذلولا لينة ليسهل لكم التصرف فيها بالحركة والسكون
وغير ذلك فامشوا في مناكبها شبهت الارض في غاية تذليلها بالبعير
الذلول والمشي في المناكب مثل لفرط التذليل ومجاوزته الغاية فان منكبي
البعير وملتقاهما من الغارب وارق شيء منه وانباه عن ان يطأه الراكب
بقدمه فاذا جعلها في الذل بحيث يمشي في مناكبها لم يترك شيئا من التذليل
وحق المثل ان تكون المفردات على حالها فلا استعارة في لفظ المناكب
وقيل استعير المناكب للجبال قال الزجاج معناه سهل لكم السلوك في
الجبال فاذا امكنكم السلوك فيها فهو ابلغ التذليل وقيل استعير
لجوانبها وكلوا من رزقه التمسوا من نعم الله تع وتخصيص الاكل بالذكر
لكونه اهم واعم واليه النشور اي اليه تعالى خاصة نشوركم فهو سائلكم
عن شكر ما انعم به عليكم ءامنتم من في السماء امره وقضاؤه والوهيته
كقوله وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله والهمزة للانكار وقرئ

بقلب

بقلب الهمزة الفا ان يخسف بكم الارض كما خسفها بقارون و
بدل من من بدل الاشتمال والخسف ان تنهار الارض بالشيء وتغيبه
نفسه وبكم حال اي مصحوبا بكم فاذا هي تمور المور الاضطراب في المجي
والذهاب ام امنتم من في السماء ان يرسل عليكم حاصبا كما فعل بقوم
لوط والحاصب الحجارة التي ترمى بها فستعلمون كيف نذير اي اذا
رأيتم المنذر به علمتم كيف انذاري حين لا ينفعكم العلم به ولقد
كذب الذين من قبلهم فكيف كان نكير اي انكاري عليهم بانزال
العذاب وهو تسلية للرسول صلى الله عليه وسلم وتهديد لقومه اولم يروا الى الطير
الاعتبار بالطير باسلحتها مراد قد تقدم الحاصب في الكلام وقد تعلق
اصحاب الفيل بالطير والحاصب لذكرهم حتم به فيه اذ كان قريش من
القصة فوقهم صافات باسطات اجنحتهن في الجو عند الطيران
فانها اذا بسطتها صففن قوادمها صفا والصف وضع الاشياء
المتوالية على خط مستقيم ويقبضن ويضممنها اذا ضربن جنوبهن
ولما كان الحث على الاستدلال على قدرة الله تع بالطيران والاصل فيه
بسط الاجنحة واما القبض فطارئ للاستظهار على التحرك للبسط
لم يقل وقابضات بل ليدل على ان القدرة على ما هو خلاف الطبع اتم في
البسط واما القبض فطارئ وقتا بعد وقت لاحتياج البسط الى
التحريك فان الطائر في الهواء كالسابح في الماء فكان الاصل في السباحة
الاطراف والقبض انما يكون تارات للاستعانة على البسط فكذلك في
الطيران ما يمسكهن في الجو على خلاف الطبع الا الرحمن الشامل
رحمته لكل شيء بان دبرهن من القوادم والخوافي وخصهن بعينها

الله تع

ويضممنها

فاشكال يتهيأ لها الجري في الجو ما يمسكهن مستأنف وان جعل حالاً
من الضمير في يقبضن يجوز انه بكل شيء بصير يعلم كيف يخلق ويدبر
ويهيئ لكل شيء ما يصلح لما خلق له واولد منه امن هذا الذي
هو جند لكم ام من يشار اليه من المجموع ويقال هذا الذي هو
جند لكم ينصركم من دون الرحمن ان ارسل عليكم عذابه وهذا معادل
لهمزة الاستفهام في اولم يروا ومن مبتداء هذا خبره والموصول مع صلته
صفة هذا وينصركم وصف جند محمول على لفظه والمعنى ولم ينظروا الى
هذه الصنايع العجيبة فيعلموا قدرتنا على تعذيبهم بخسف او حاصب
ام لكم جند ينصركم من دون الله ان ارسل عذابه وهو نحو قوله تعالى
ام لهم آلهة تمنعهم من دوننا الا انه اخرج مخرج الاستفهام عن تعيين
من ينصرهم اشعاراً بانهم اعتقدوا هذا القسم ان الكافرون
الا في غرور اي هم الا في غرور ام من هذا الذي يرزقكم ام من
يشار اليه ويقال هذا الذي يرزقكم ان امسك رزقه تقديراً وفيه
ايذان بان هذا اشارة الى جميع الاوثان لاعتقادهم انهم يحفظون
من النوائب ويرزقون ببركة آلهتهم فكانهم الجند الناصر والرازق
على اعتقادهم والامساك اللزوم المانع عن السقوط فلما يقطعوا
اطمعهم فقال بل لجوا التجاج تعجب الامر مع كثرة الصوارف عنه
في عتو العتو الخروج الى فاحش الفساد ونفور والنفور التبعد
من الشيء هرباً من الشعور بضرره اي اصروا على العناد ونادوا في الشراد
عن الحق النافع واعتقدوا انه باطل ضار ثم ضرب مثلاً للكافرين والمؤمن
فقال افمن يمشي المشي جنس الحركة المخصوصة فاذا اشتد فهو سعي واذا

ازداد

ازداد فهو عدو والنقل اعم من المشي لتحققه بدون رفع رجل ووضع
والحركة اعم من النقلة لوجودها بدونها فيما يدور في مكانه مكباً اكب صار
ذا كبة ودخل في الكب وهو السقوط في الهوة ونحوه اقشع السحاب وقشعه
الريح وهما من باب انفعل والامر من باب المطاوعة كما توهم فان مطاوع
كبه وقشعه انكب وانقشع ولم يجيء من باب افعل مطاوع ومعناه يعثر
كل ساعة على وجهه لوعورة الطريق واختلاف اجزائه في الارتفاع فالا
ولذلك قابله بقوله سوياً على صراط مستقيم واكتفى بما في الكب من الدلالة على حال
السالك اشعاراً بان ما عليه المشرك لا يستاهل ان يسمى طريقاً وخبر من اهدى
اي ارشد امن يمشي سوياً اي قائماً سالماً من العثور على صراط على طريق
لا التواء فيه ولا اعوجاج مستقيم اي لا ميل فيه اصلاً ينبغي به الصعود
والهبوط والعدول عن قصد السبيل وقد مر التفصيل في تفسير سورة
الفاتحة وخبر من محذوف لدلالة اهدى عليه وقيل الكب الذي يحشر
على وجهه الى النار لانه كان مكباً على المعاصي والسوي الذي يمشي على قدميه
الى الجنة لانه كان على طريق التوحيد والاسلام قل هو الذي انشاكم
وجعل لكم السمع لتسمعوا المواعظ والابصار لتنظروا صنايع
الله فيه لتشكروا او تعتبروا قليلاً ما تشكرون هذه النعم والمعنى
تشكرون شكراً قليلاً وما زائدة ويحتمل ان يكون القلة عبارة عن العدم
قل هو الذي ذراكم في الارض واليه تحشرون للجزاء والحشر
السوق من جهات مختلفة الى مكان واحد ويقولون متى هذا الوعد
يعنون وعد البعث ان كنتم صادقين يعنون النبي والمؤمنين قل
انما العلم علم وقته عند الله لا يطلع عليه احد غيره وانما انا نذير مبين

تخويف ظاهر وذلك ان بعثته عم كانت من اشراط الساعة وكانه عم منذر
اقبالا وحالا على ما اشار اليه بقوله انا النذير العريان فلما راوه الضمير
للوعد بمعنى الموعود زلفة نصب على الحال او ذا زلفة اي قرب منهم او على الظرف
اي مكانا ذا زلفة اي فلما راوا ما وعد قريبا سيئت وجوه الذين كفروا
من باب وضع الظاهر موضع الضمير واصل النظم ان يقال فكأن الذين
كفروا الموعود ساءت رؤيته وجوههم فغير الى ما ترى للذم والبيان
بان سبب المساءة والكآبة الوعيد انما هو الكفر وكذلك تغير الكافرين
في موضع فتحيركم وقيل هذا الذي كنتم به تدعون تفتعلون
من الدعاء وقيل من الدعوى وقرئ تدعون بالتخفيف قيل القائلون
هم الزبانية اي تطلبون وتستعجلون به او كنتم بسببه تدعون وتزعمون
انكم لا تبعثون قل ارأيتم ان اهلكني الله اماتني ومن معي من المؤمنين
او رحمنا فمن يجير الكافرين من عذاب اليم لا ينجيهم احد من العذاب
متنا او بقينا وهو جواب لقولهم نتربص به ريب المنون وفيه تعريض
بان الرسول عم ومن معه من يصونا احد الحسنيين فالهلاك الذي
تطلبون لهم انما هو استعجال الفوز والسعادة وانتم على صفة ليس
وراءها الا الهلاك الذي لا هلاك بعده وانتم غافلون لا تطلبون
الخلاص منه قل هو الرحمن اي الذي ادعوكم اليه مولى النعم
كلها امنا به للعلم بذلك وعليه توكلنا للوثوق عليه وتاصله
امنا وقدمت صلة توكلنا لوقوع امنا تعريضا بالكافرين حيث وقع
عقيب كفرهم كانه قيل امنا ولم نكفر كما كفرتم ثم قيل وعليه توكلنا خصوصا
لم نتكل على ما انتم متكلون عليه من رجالكم واموالكم فستعلمون من هو

استعجاله

في ضلال مبين منا ومنكم وقرئ بالياء الغائبة ردا على قوله فمن يجير
الكافرين قل ارأيتم ان اصبح ماؤكم غورا اي صار غائرا اذا ذهب
في الارض لا ينال بالدلاء يقال غار الماء غورا اذا اسفل في الارض مصدر
وصف به ثم انه خص من بين انواع الازالة اصعبها بالعبارة اطالة
تعبيرا على الدلالة كانه يقول بخيركم في هذه الصورة ثابت كيف الحال
فيما فوقها ولا يخفى ان اعمال الدلالة بحضر منا حالها ثم ان فيه اشارة الى
ان الماء مقتضى طبعه ان يغوص في تحت وجه الارض وظهوره على النحو
لطف من الله تع فالامتنان ههنا بالاحسان قوي مما في قوله تع وانا
على ذهاب به لقادرون فلان الامتنان بترك الاساءة فمن يأتيكم بماء
معين ظاهر تراه العيون او جار على وجه الارض فهو على الاول مفعول
من العين كمبيع من البيع وعلى الثاني من الامعان في الجري فوزنه فعيل
كانه قيل ممعن في الجري

تمت الرسالة

بعون الله

تعالى

هذه الرسالة موسومة بسم الله الرحمن الرحيم في بيان القضاء والقدر

الحمد لله الذي خلق العالم على حسن النظام بالقدرة والاختيار
وكلف بني آدم بالاحكام المنتظمة على وجه الاحكام من غير اكراه واجبار
وقدر في الازل وقضى وما سلب عنا الارادة والرضا وكتب علينا
ما لنا وختم بالسعادة او الشقاوة ما لنا بلا الجاء ولا اضطرار
والصلوة والسلام على سيدنا وسندنا محمد المختار وعلى آله الاخيار
وصحبه الابرار من المهاجرين والانصار ما تقاطر الامطار في
الاقطار وتواتر الادوار في الاعصار وبعد فان مسئلة
الجبر والقدر من مهمات المسائل وامهات الاصول وقد زلت في
مباديها اقدام الافهام وضلت في بواديها عقول الفحول وانا
اريد ان احقق فيها بعون الحق وتوفيقه ما يوافق المعقول و
يطابق المنقول فنقول لان الله جل وعلا بقدم علمه المتعلق بالاشياء
تعلقا عاريا عن النسبة الى الزمان وتقديره على وفق علمه المنزه عن
تطرق الحدثان وبحسب ارادته المرجحة لها ابرازا حسب العلم الشامل والتدبير
الكامل وقدرته المؤثرة التي تفيض بها ما رجحته الارادة من وجوه
الهيئات وكمالات الاعيان او صور الاشياء مرتبة ترتيبا حكميا لا
يتحول عن ذلك الترتيب لعدم التحول والتبدل في العلم والتقدير لا لانه
لا قدرة له تعالى على التحويل والتبديل والا يلزم خروج بعض الممكنات
عن حيز قدرته وذلك عجز تعالى شانه وانما قلنا والا يلزم خروج بعض
الممكنات عن حيز قدرته لان الممكن كايمان ابي جهل مثلا لا يخرج بسبب علمه
تعالى وتقديره عدمه عن حد الامكان لامتناع الانقلاب عن الامكان الذاتي

الى الامتناع الذاتي فلو لم يكن ايمانه بعد ما علم انه تعالى قدر موته على الكفر مقدورا وانه تعالى
يلزم المحذور المذكور قطعا فان قلت اليس يلزم من استحالة انقلاب علمه تعالى
جهلا امتناع وجود ما علم عدمه قلت لا فان موجب تلك الاستحالة هو ان لا يقع
ما علم الله تعالى عدم وقوعه لا ان لا يمكن ذلك كما ان موجب استحالة الكذب على
الله تعالى هو انه لا يقع ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه لا ان يكون وقوعه ممتنعا
لان المستلزم المحذور في الصورتين الوقوع لا الامكان وذلك لان العلاقة
بين الشيئين وقوعا لا يستلزم العلاقة بينهما امكانا ولا امتناعا الا يرى ان
عدم العقل الاول على راي الحكماء متعلق بعدم الواجب تعالى بحيث يستلزم وقوع
احدهما وقوع الآخر مع ان عدم الواجب ممتنع بالذات وعدم العقل الاول ممكن
بالذات فان قلت سلمنا ان لا يستلزم المحال لا يلزم ان يكون مستحيلا بالذات
لكن لا يلزم ان لا يكون فيه استحالة ما سواء كان تلك الاستحالة من ذاته او
من غيره قلت نعم يلزم ان يكون المستلزم للمحال محالا ولو بالغير ولكن لا يلزم
ان يكون منشأ استحالة ذلك اللازم حتى يلزم فيما نحن فيه ان يكون ما في بعض
الممكنات من الاستحالة بالغير كايمان ابي جهل مثلا بسبب استحالة انقلاب
علمه تعالى جهلا فان قلت اليست الاستحالة ولو بالغير مانعة من كون المستحيل
مقدورا للعبد قلت لا كيف وما من مقدور له الا وهو ممتنع بالغير قبل تعلق
قدرته ضرورة ان كل واقع وجوديا كان او عدميا لا يقع الا بعد ما وجب ويقال
لذلك الوجوب الوجوب السابق ويلزمه امتناع الطرف الآخر وبالجملة الثابت بتقرير
ان ما علم الله تعالى عدم وقوعه لا يقع البتة واما ان ذلك بسبب علمه تعالى وتقديره فلم
يثبت بل نقول عندنا ما يدل على خلافه وهو ان التقدير تابع للعلم والعلم
تابع للمعلوم وشان التابع ان لا يؤثر في المتبوع لا ايجابا ولا امتناعا ولا ينعكس

من الاصالة والتبعية وتوضيح ذلك انه تعالى علم موت ابي جهل مثلا على
الكفر وقدره وقضيته لانه مات على الكفر في الواقع لا انه مات على الكفر
في الواقع لانه تعالى علم موته على الكفر وقدره وقضيته على هذا المعنى الغافل
المحقق نصير الدين الطوسي في رد قول عمر الخيام بيت من مي خوردن و هر
جو مرا اهل بود * مي خوردن من بنزد او سهل بود * مي خوردن من حق بازل
مي دانست * گر مي نخورم علم خدا جهل بود * نقل گفتم که کنه بنزد من سهل
اين نکته نگويد آنکه او اهل بود * علم ازلي علت عصيان کردن * نزد عقلا
ز غايت جهل بود * وتفصيلها ثم علمه كما الفاضل هنا قيل العلم
تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم
الا يرى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة
لان الفرس في حد نفسه هكذا ولا يتصور ان ينعكس الحال بينهما فالعلم بان
زيدا سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه
دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة
والاختيار والا يلزم ان لا يكون الله تعالى فاعلا مختارا لكونه عالما بافعاله وجودا
وعدما ومن ههنا تبين انه من غرر الشبهة التي تمسك بها الخيام ثم قال
ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا وكذا من قال ولقائل ان يمنع
كون العلم تابعا للمعلوم بمعنى انه لا يتعلق الا بعد وقوعه فان الله تعالى عالم
في الازل بكل شيء انه يكون او لا يكون وح يلزم الوجوب والامتناع مسلم بناء
ذكرنا لنشاق الكلام في هذا المقام وهو ان لا يقع الطلاق بانت طالق ان شاء
الله ويقع بانت طالق ان علم الله لان العلم تابع للمعلوم فلا يمكن تعلق وقوع شيء
بعلمه بخلاف مشيته فانها متبوعة ووقوع الكائنات تابعة لها وان لم يصح

معنى التعليق في الثاني فالمراد المعنى التشبيهي للاشتمال كما في زيد نور ولا
حاجة الى التجوز في العلم وهذا هو السر في كون التعليق بالمشية متعارفا دون
التعليق بالعلم لا ما نسبه الى بعض الاوهام من ان ذلك لان مشية الله تعالى
متعلقة ببعض الممكنات دون البعض واما علمه تعالى فمتعلق بجميع الممكنات
والممتنعات اذ لا تأثير لما ذكره في الفرق المذكور كما لا يخفى على من تأمل وانما
والله الهادي الى سبيل الرشاد * والذي ينسب الى الحسن الاشعري من ان الا
على وقوع التكليف بالمحال بان [illegible] لانه تعالى عالم في الازل ان ابا جهل
لا يؤمن اصلا فان آمن ينقلب علمه جهلا وهو مح فايمانه محال فالامر
بالايمان يكون تكليفا بالمحال منحول ولا سند له على المطلب المنقول وجه
معقول مذكور في موضعه فان قلت علمه تعالى بموت ابي جهل على الكفر كان ثابتا حال
وجوده ولا موته على الكفر وح فكيف يصح تعليل الواقع بالامر يتبع بعد قلت
علمه تعالى ليس زمانيا فلا يتجوز زمانا للمعلوم المذكور بالقياس اليه فان نسبة
التاخر والتقدم بحسب الزمان انما تجري بين الزمانيين بل نقول كل الحوادث
وجميع الكائنات واقعة نظرا الى القديم والى علمه المنزه عن النسب الزمانية في ازمانه
المخصوصة واوقاته المحدودة ولا منتظر بالقياس اليه تعالى انما ذلك بالقياس الى من
يمر عليه اجزاء الزمان ويجري عليه احكام تعلق الالوان ويتفاوت عنده حاله
منه بالمضي والاستقبال ولذا قال المحققون من الحكماء ان علمه حضوري ادراكي
الحضور وجود المعلوم في الخارج فان قلت هل لا يلزم ح ان لا يكون الاشياء
قبل وجودها معلومة له تعالى قلت ان اريد بالقبلية الزمانية فاللازم ممنوع
وقد نبهت على سند المنع قبيل هذا وان اريد القبلية الذاتية فالمذكور غير محذور
فانه غاية ما يلزم منه ان لا يكون علمه تعالى علة لوجود معلوماته ولا منشأ فيه

فان قلت فكيف الحال في المعدومات التي لا حظ لها من الحضور بالمعنى المذكور
قلت انهم يقولون لها وجود في المبادي العالية ونحو ذلك الوجود حضورها في
حقها وتحقيق الكلام في المقام سيذكر في مجال لا يفي بمجالنا هذا فلنعد الى ما كنا فيه
ذكر صاحب الكشاف في تفسير سورة الرحمن ان عبد الله بن طاهر دعا الحسين بن
الفضل وقال له اشكل علي قوله تعالى كل يوم هو في شأن وقد صح ان القلم جف بما هو كائن
الى يوم القيمة فقال الحسين انها شؤن التي ذكرت في قوله تعالى كل يوم هو في شأن شؤن
يبديها فقام عبد الله وقبل رأسه ولا يخفى على الفطن اذ تدبر ما اشار اليه
في الحل على ما قررناه فيما سبق من انه لا منتظر بالنظر الى موجد الكائنات
جل وعلا كل ما لاحظ من الكون كائن بالنظر اليه في وقته المخصوص انما
الانتظار بالنسبة الى من تقيد بقيد متى وههنا دقيقة انيقة وهي ان قوله تعالى
وان جهنم لمحيطة بالكافرين اخبار عن شان الاستواء وقوله تعالى والذين
الى جهنم يحشرون اخبار عن شان الاستداء فافهم والمصالح المحوزة في المحافظة
في جهتهم من ضيق الفطن كما لا يخفى على ارباب الفطن واعلم ان جفاف القلم
عبارة عن الفراغ عن التقدير وثبت المقادير على طريقة التمثيل والتصوير
فان الكاتب انما يجف قلمه بعد فراغه عن الكتابة في قوله الى يوم القيمة اشارة
الى ان حكم التقدير لا يتجاوز الكائنات في عالم الكون والفساد وعلى وفقه
ورد كلام كعب لعمر رض حيث قال ابكي يا كعب وحدثنا من حديث الاخرة فقال نعم
يا امير المؤمنين اذا كان يوم القيمة رفع اللوح المحفوظ ذكره الامام القرطبي
في تفسير سورة الكهف وكان في قوله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب اشارة
الى ان محكمة القضاء والقدر ترتفع ذلك الوقت الذي ينتهي عنده انتظام عالم
الكون والفساد ولهذا اي لعدم دخل التقدير فيما يكون في عالم الغيب قال

الغيب

الغيب قال عليه السلام لام حبيبة رض لما سمعها تدعو وتقول اللهم متعني بزوجي
رسول الله وبابي ابي سفيان وباخي معاوية سألت الله لآجال مضروبة
وايام معدودة وارزاق مقسومة لن يعجل شيئا قبل حله ولن يؤخر شيئا
عن حله ولو كنت سألت الله ان يعيذك من عذاب في النار او عذاب في القبر كان خيرا
لك وافضل وبهذا التفصيل اندفع ما قيل الفرق متعذر كالاجل فكيف ندب
الدعاء في الاول دون الثاني واجيب بان الكل متعذر لكن دعاء النجاة من العذاب
عبادة دون زيادة الاجل فان قلت اذا كانت الآجال مضروبة لا يتقدم على
اوقاتها المعينة ولا تتأخر عنها فما وجه قوله عم الصدقة والصلة تعمران الديار
وتزيدان في الاعمار قلت وجهه ظاهر فان مدلوله ان الصدقة والصلة من
جملة الاسباب التي قدرها الله تعالى لزيادة العمر ولا دلالة فيه على زيادة العمر وتأخر
الاجل عن حده المضروب وفي الكشاف عن كعب رض انه قال حين طعن عمر رض لو
ان عمر رض دعا الله تعالى لاخر في اجله فقيل لكعب اليس قد قال الله تعالى فاذا جاء اجلهم
لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون قال فقد قال الله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص
من عمره الآية وقد استفاض على الالسنة اطال الله تعالى بقاءك وفسح في عمرك وما اشبهه
مردود بنص الحديث السابق ذكره والمذكور في قوله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره
مطلق الزيادة والنقصان عنه فلا ينافي مدلول الحديث المذكور وتفصيل
ذلك ان قوله تعالى وما يعمر من معمر من باب تسمية الشيء بما يؤول اليه اي وما يعمر من احد
الا يرى انه يرجع الضمير في قوله ولا ينقص من عمره اليه والنقصان من عمر المعمر محال و
هو من التسامح في العبارة ثقة بفهم السامع هذا بحسب الجليل من النظر واما النظر
الدقيق فيحكم بصحة ان العمر الذي قدر له عمر طويل يجوز ان يبلغ حد ذلك العمر وان
لا يبلغ فيزيد عمره على الاول وينقص على الثاني وفي ذلك لا يلزم التغير في التقدير وذكر

ز منع الجواب
السؤال والجواب مذكوران في شرح الشافية

في سورة الملائكة سمي

لأن المقدر لكل شخص إنما هو الأنفاس المعدودة لا الأيام والأعوام المحدودة
ولا خفاء في أن أيام قدر من الأنفاس يزيد وينقص بالصحة والحضور والمرض
والتعب فافهم هذا السر العجيب حتى ينكشف لك سبب اختيار بعض الطوائف
حبس النفس ويتضح وجه كون الصدقة والصلة سببا لزيادة العمر وعلى
موجب كلا التقريرين لا دلالة في النص المذكور على أن التقدير سبب لعدم
تغير الأمور المقدرة كما توهمه الإمام البيضاوي حيث قال في تفسير قوله عز
وجل أولئك هو يبور يفسد ولا ينفذ لأن الأمور مقدرة فلا تتغير
كما دل عليه بقوله والله خلقكم الآية وأما فساد ما ادعاه من
المدلول المذكور فقد سبق بيانه هنالك وإذا تقرر أن علمه تعالى وتقديره
لا يخرج أحد طرفي الممكن عن حد الإمكان وحيز القدرة فالعبد غير مجبور
على أفعاله التي يكسبها وغير مضطر في الأعمال التي يباشرها بسبب علمه تعالى
وتقديره كما زعمه المجبرة ومن تبعهم من غير تدبر كالإمام البيضاوي
حيث قال في تفسير قوله تعالى وما كان أكثرهم مؤمنين من سورة الشعراء في علم
الله وقضائه فلذلك لا ينفعهم أمثال هذه الآيات العظام وحيث قال
في تفسير قوله تعالى إن الذين حقت عليهم كلمة العذاب لا يؤمنون من سورة يونس
إذ لا يكذب كلامه ولا ينتقض قضاؤه ثم قال في تفسير قوله تعالى ولو جاءتهم كل آية فإن
السبب الأصلي لإيمانهم وهو تعلق إرادة الله تعالى مفقود وحيث قال في تفسير قوله
وفريقا حق عليهم الضلالة من سورة الأعراف بمقتضى القضاء السابق عليهم
وفي هذا ورد ما روي أن عمر رض أتي بسارق فقال ما حملك على السرقة
فقال قضاء الله تعالى وقدره فقطع يده وضربه ثم أتي بآخر فجلده فقال
قطعت يدك لسرقتك وجلدتك لكذبك على الله تعالى وما شتان ما حقيقتنا

من أن علمه تعالى وتقديره لا يخرجان العبد إلى حيز الاضطرار ولا يسلبان عنه
الاختيار ما روي أن شيخا من أهل الشام حضر صفين مع علي رض فقال له أخبرنا
يا أمير المؤمنين عن مسيرنا إلى الشام أكان بقضاء الله تعالى وقدره فقال كرم
يا أخا أهل الشام والذي خلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا
واديا ولا علونا تلعة إلا بقضاء من الله تعالى وقدره قال الشامي فعند الله
أحتسب عنائي يا أمير المؤمنين ما أظن أن لي أجرا في سعي إذا كان الله تعالى قضاه علي وقدره
فقال رض إن الله قد أعظم الأجر على مسيركم وأنتم سائرون وعلى مقامكم وأنتم مقيمون
ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا إليها مضطرين ولا عليها مجبرين فقال
الشامي وكيف ذلك والقضاء والقدر ساقانا وعنهما كان مسيرنا وانصرافنا فقال
رض ويحك يا أخا أهل الشام لعلك ظننت قضاء حتما وقدرا لازما لو كان ذلك لبطل الثواب
والعقاب وسقط الوعد والوعيد والأمر من الله تعالى والنهي وما كان المحسن أولى بثواب
الإحسان من المسيء ولا المسيء بعقوبة الذنب من المحسن تلك مقالة عبدة الأوثان
وجنود الشيطان وخصماء الرحمن وشهداء الزور وقدرية هذه الأمة ومجوسها
إن الله تعالى أمر عباده تخييرا ونهاهم تحذيرا وكلف يسيرا ولم يكلف عسيرا ولم يرسل
الأنبياء لعبا ولم ينزل الكتاب عبثا وما خلق السموات والأرض وما بينهما باطلا
ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من أهل الكتاب فقال الشامي فما القضاء
والقدر اللذان ساقانا وكان مسيرنا بهما وعنهما قال رض الأمر من الله تعالى
بذلك ثم تلا وكان أمر الله قدرا مقدورا فقام الشامي فرحا مسرورا لما سمع من
المقال وقال فرجت عني يا أمير المؤمنين فرج الله عنك ثم أنشأ يقول شعر
أنت الإمام الذي نرجو بطاعته * يوم الحساب من الرحمن غفرانا * وضحت من
ديننا ما كان ملتبسا * جزاك ربي بالإحسان إحسانا * وقال عمر بن عبد العزيز

لرجل سأل عن القدر فقال انه تعالى لا يطالب بالقضاء والقدر وانما يطالب
بالنهي والامر وهذا اشارة منه علي وفق العبادة السابقة يعني قول علي كرم
الامر من الله تعالى بذلك وقوله وقد اعظم الله الاجر على مسيركم الى آخره على وفق
ما ورد في الكلام القديم من قوله تعالى لا يصيبهم ظماء ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله
ولا يطئون موطئا يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيلا الا كتب لهم
به عمل صالح وفي قوله ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء دلالة
ظاهرة على ان التقدير ليس بلازم فانه لو كان نصيب كل شخص من الخير والشر
مقدرا بحيث لا يحتمل الزيادة والنقصان لما كان للتعليق المذكور وجه
صحة وتفصيل ذلك انه لو كان للتقدير تاثير بجعل القدر على حد معين
خيرا كان او شرا حتما مقتضيا لم يكن بد من حصول القدر على حد معين لمن
قدر له نفعا كان او ضرا وعوضه الذي يكرهه كان او مرضيا فيلزم من ذلك
ان لا يكون لقدرة العبد واختياره مدخل في جلب نفعه ودفع ضرره عما لما
كان باسبابها او حاصلا ولا اللازم منتف بما دل عليه النص المذكور بل تفاوت
الحال من علم الله تعالى يجوز ان يكون العلم بالاسباب من الشرائط التي لا بد من وجودها بالعلم
في حصول قدر له من الخير والشر على حد معين لانا نقول على تقدير كل شيء لا بد من
حصول العلم بالاسباب او عدم حصوله فيعود الالزام قطعا ومما يدل على التقدير
من التفصيل لا لانه لا يقبل الرد ولا التاويل ما روى الترمذي عن ابن عباس رض
ان النبي عم لما اغرق الله تعالى فرعون قال آمنت انه لا اله الا الذي آمنت به بنو
اسرائيل وانا من المسلمين قال جبرائيل فلو رأيتني يا محمد وانا آخذ من طين البحر
البحر فادسه في فمه مخافة ان تدركه الرحمة وقال ابو عيسى هذا حديث صحيح وفي التفسير
روى ابن عباس رض عن النبي عم انه قال لما كان قال فرعون لا اله الا الله اتاه

جبرئيل

جبرئيل بحثا حماءة البحر خشية ان تدركه رحمة الله فعليه وجه الاعتراض
انه لا يخلو من ان يكون لكاينات قبل حدوثها تقدير لا يقبل التغيير او لا يكون
وعلى الاول لا يخلو من ان يكونه ما يلزم من ذلك لزوما بينا وهو ان لا يكون
في الرد والدفع نفع مطلوبا لجبرائيل عم او لا يكونه والكل بين البطلان وكذا
الاول اذ لا يليق بشأن العاقل فضلا عن شأنه عن غير الفعل موجب لم
خصوصا في مثل هذا المقام فتعين الثالث فتم المرام قولهم لعلك ظننت قضاء
لازما الى آخره يعضده كما روي في المصابيح عن انس رض انه قال كان رسول الله
يكثر ان يقول يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك فقلت يا نبي الله آمنا بك وبما
جئت به فهل تخاف علينا قال نعم ان القلوب بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها
كيف يشاء فان قلت اليس الحذر لا يغني عن القدر كما ورد في الحديث النبوي
قلت نعم ومع ذلك لا بد من الحذر وترك ما قال عم فر من المجذوم فرارك من الاسد
وقد نهى في كتاب الله تعالى عن القاء النفس في التهلكة وفي التتارخانية الظاهر ان رجلا كان في
بيته فاخرته الزلزلة لا يكره الفرار الى الفضاء بل يستحب لفرار النبي عم عن الحائط
المائل وذكر في الفتاوى انه عم مر بحائط مائل فاسرع في المشي فقيل يا رسول الله
اسرعت فقال اخاف موت الفوات اي موت الفجاءة والسر ان الحذر لا يغني من القدر
ان القدر على ما قرر فيما سبق على وفق الواقع فكل ما يقع فهو القدر فلا مجال للتبدل
ولا احتمال للتحول والى هذا اشير في جواب عمر بقوله فرار من قضاء الله تعالى حين
قيل له اتفر من قضاء الله تعالى ولقد احسن من قال على وفق الاشارة الواردة فيما
ذكر ان الخبر عن غير الشر الحذر لا ينفع من القدر بل يدفع البشر الى القدر من الخير
والشر وفي الجامع الحكيم الترمذي مرفوعا اذا قضى الله لعبد ان يموت بارض جعل له
اليها حاجة وفي الكشاف روي ان ملك الموت مر على سليمان عم فجعل ينظر الى رجل من

من جلسائه فقال الرجل من هذا قال ملك الموت قال كأنه يريدني فسأل سليمان عم
ان يحمله على الريح ويلقيه ببلاد الهند ففعل ثم قال ملك الموت لسليمان دوم كان
دوام نظري اليه تعجبا منه لاني امرت ان اقبض روحه بالهند وهو عندك ومنه
ظهر ان تعليل الامام البيضاوي بالحديث المذكور حيث قال في تفسير قوله تعالى
وما اغني عنكم من الله من شيء مما قضي عليكم مما اشير به اليكم فان الحذر لا يمنع القدر
لم يصب المحز وبني تفسيره على انه يكون حتما لازما ومن ثم تركه ذكر البيني في الوجه
في تفسير تلك الاية ما ذكره في التيسير اي لا انفع ولا ادفع ان كان الله اراد بكم شيئا من
ذكره وكذا اظهر عدم اصابته في تفسير قوله تعالى فاتلوا في سبيل الله حيث قال لما بين
ان الفرار من الموت غير مخلص فان المقدر لا محالة واقع امرهم بالقتال اذ ليس
في سياق ما ذكر وهو قوله تعالى الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر
الموت فقال لهم الله موتوا ثم احياهم بيان ان الفرار من الموت غير مخلص اصلا
في حق شخص من الاشخاص وفي وقت من الاوقات فان قلت الشيخ من حديث
ام حبيبة رضي الله عنها السابق بيانه دلالة على ان في تقدير الاجال والارزاق في
الازل قضاء حتما لازما قلت لا لان ذلك التقدير حين يؤمر الملك عند نفخ الروح
باربع كلمات لا في الازل فلا دلالة فيه على ان في القضاء الازلي حتما لازما وتفصيل
التقدير المذكور على ما روي في الصحيحين عن ابن مسعود رضي الله عنه قال ان
احدكم يجمع خلقه في بطن امه اربعين يوما ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل
ذلك ثم يرسل الله اليه الملك فينفخ فيه الروح ويؤمر باربع كلمات يكتب رزقه واجله
وعمله وشقي او سعيد فقدم الرزق على الاجل لان المراد معرفته وهي تتبع الرزق
فاخر العمل عنه لانه يتبع تلك المذكورة واخر السعيد عن الشقي حتما للمكتوب بالجزم وانما
قال شقي او سعيد ولم يقل شقاوته وسعادته لان المراد تقديره انه من اهل

الجنة

الجنة او اهل النار وفي ذلك بما ذكرنا ما ترك لان السعادة والشقاوة قد يجتمعان في
شخص واحد باختلاف الاحوال علاوة على اطلاق السعيد والشقي انما هو باعتبار الخاتمة
ومن لم ينتبه لهذه الدقيقة زعم ان فيه عدولا عن الظاهر واياك ان تظن ان في قولنا
فلا دلالة فيه على ان في القضاء الازلي حتما لازما دلالة على نفي الحتم في الجملة في التقدير
الواقع بكتابة الملك والولد في بطن امه لانا قد اسمعناك اثرا وقد قرعنا سمعك
مرة وجهارا ان شان التقدير ان يتبع المقدر فلا يصلح ملزما فلا دلالة للحديث والاية
ابن مسعود رضي الله عنه على ان ما قدر لكل شخص من قدر معين من الرزق لا بد من وصوله اليه
سعى في تحصيله او لم يسع وان الجد لا يزيد بالجد على ما افصح عنه المثنوي حيث قيل
رزق تو بر تو ز تو عاشق تر است • رو ترک کن ما درزان باو دست • کر نه رزقت با
بروت • در بلرزاند دهد در وی سرت • كيف ولو كان الامر كما ذكروا الشان
على ما امر الله العبد بالسعي والطلب في قوله تعالى وابتغوا من فضل الله ولما كان الكسب
مرضا وقد نعق بحديث الحسن الشيباني على ان من القرابين ما الحق ما اشار اليه بعضهم بقوله
كر نشيني بصيد قرب كم • وست يا بحيي عنكبوت كم • ولا تمسك المجبرة لا تبعد
التكاليف والعذر بين المنكرين للقدر في قولهم ما منكم من احد الا قد كتب مقعده من النار
ومقعده من الجنة بان يقال ان السعادة والشقاوة لو كانتا مقدرتين بحيث لا تتطرق
اليهما التغير والتبدل لم يكن التكاليف والاعمال تجدي فان من كتب مقعده في النار
لا يخلصه منه ايمان خلوص ونيل التفصيل تبين شياء ما قيل احتج اصحابنا على
الاول فقد يبنى عليه القول في اثبات القضاء اللازم والقدر الواجب فقالوا ان قول
سبق علم الله مقول بشرط بان كل من سبق علمه القول فانه لا يتغير عن حاله وحكم علم
السعيد سعيدا في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه انتهى كلامه واياك ان تتوهم من قولنا
ولو لم يشا لم يشا كل شيء شيئا ويكون حقا القول على الاخلاق ان صح من الجنة والناس

جميعه دلالة على شقيه عن ارتيابهم عن سبق التقدير الازلي كما سبق اليه ههنا الامام
البيضاوي حيث قال في تفسيره وفي ذلك تصريح بعدم ارتيابهم لعدم المشيئة المسببة
عن سبق الحكم بانهم من اهل النار لان سبق القضاء باذكر كناية عن اقتضاء
اياه فمعنى قوله تعالى ولكن اقتضى الحكمة الالهية خلاف ذلك وكذا سبق الكلمة في قوله
تعالى ولولا كلمة سبقت من ربك الى اجل مسمى لقضي بينهم كناية عن اقتضاء الحكمة
في الازلي من الاحكام اي لولا اقتضى الحكمة الامهال لقضي بالاستيصال فلا
دلالة في هذا المقام على ان للتقدير في ازل الآزال تاثيرا في الاضلال والاحلال و
سيأتي من الكلام ما يتعلق بهذا المقام و يدفع بقية الاوهام بعون الملك
العلام واما الجواب الذي ذكره الامام البيضاوي في شرح المصابيح فهو
ان الله تعالى قدر الاشياء على ما شاء وربط بعضها ببعض وجعلها اسبابا
ومسببات وانه كان يقدر على الجمع ابتداء بلا اسباب ووسايط كما خلق المبادي
والانساب لكنه امر اقتضته حكمته وسبقت به كلمته وجرت عليه عادته فمن قدر
انه من اهل الجنة قدر له ما يقربه اليها من الاعمال ووفقه لذلك باقداره وتمكينه
منه وتحريضه عليه بالترغيب والترهيب الالفه قلبه لقبول الحق وارشاده
لتمييز بين الباطل والحق ومن قدر انه من اهل النار قدر له خلاف ذلك وخذله
حتى اتبع هواه وترك على قلبه الشهوات طريقا للذنوب والآثام فاتى باعمال
اهل النار واصر بها حتى طوى عليه صحيفة عمره وكان ما يرتضله النار ولكل امر
وهو معنى قوله وكل ميسر لما خلق له فلا يشتغل على بلادة ولا يتبرم ويتكل كما لا يخفى
على ذوي الفهم المتأمل في مقعد الشك ومقعد الوهم واذا تحققت ان التقدير الازلي
لا يلجئنا الى ما فعلناه من الخير والشر ويضطرنا الى ما عملناه من الطاعة و
المعصية فقد عرفت تعينا انه لا امتناع للاعتذار على الذنب المصادر عنا بالاختيار

بالرضى بان يقال انه كان مكتوبا علينا في الازل فلا يستحق اللوم في السمعية
القول فلا تظنن ان جواب آدم لموسى عليهما السلام من هذا القبيل وتفصيله
على ما روي في المصابيح عن عبد الله بن عمرو بن العاص رض قال حج آدم وموسى
عند ربهما فحج آدم موسى فقال موسى م انت آدم الذي خلقك الله تعالى بيده
ونفخ فيك من روحه واسجد لك ملائكته واسكنك جنته ثم اهبطت الناس
بخطيئتك الى الارض فقال آدم م انت موسى الذي اصطفاك الله برسالاته
وبكلامه واعطاك الالواح فيها تبيان كل شيء وقربك نجيا فبكم وجدت
الله تعالى كتب التورية قبل ان اخلق قال موسى م باربعين عاما قال آدم م
هل وجدت فيها وعصى آدم ربه فغوى قال نعم قال افتلومني على ان عملت عملا
كتبه الله تعالى علي ان اعمله قبل ان يخلقني باربعين سنة قال رسول الله فحج آدم
موسى عليهما السلام وهذه محاجة عنيت بها دليل المراد من الكتبة في قوله كتب
التورية كتبتها في الالواح التي اعطاها الله تعالى موسى م وفي كتاب العزيز وضع
وقال وكتبنا له في الالواح من كل شيء موعظة وتفصيلا لكل شيء لانها كانت في
دون موسى م وكان موسى م يسمع صرير القلم ذكره النسفي في التيسير والجبرية
مما يتمسك بها المجبرة والقدرية بكل وكلا الفريقين على جرف هار من الافراط
والتفريط فان قلت ما وجه جواب آدم ع م قلت تقريره موقوف على تمهيد مقدمة
وهي ان كل ما يحدث في عالم الكون له صورة اجمالية في اللوح المحفوظ على وفق القضاء
الازلي المنزه عن النسبة الى الزمان وتكون ما في ذلك اللوح من الصور الاجمالية عبر
عنه في القرآن بام الكتاب واشير اليه بخزانة من الزمان بقوله عنده ثم ان له صورة
تفصيلية في لوح المحفوظ والاثبات على وفق ما اقتضته الحكمة الالهية وقد عبر عن
هذا اللوح في التنزيل بسماء الدنيا وقد وقع الاشارة الى هذين اللوحين في قوله ع

كذا ذهب اليه الامام البيضاوي في شرح المصابيح منه

نفسانية ومكالمة روحية بينهما في عالم المثال وصحيفة القدس كما اشار اليه بقوله ع م

يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب وقال الامام القاشاني في تفسير سورة
الانعام وهو الذي خلقكم من طين المادة الهيولانية ثم قضى اجلا مطلقا غير معين
بوقت وهيئة لان احكام القضاء السابق الذي هو امر كلية متوجهة عن الزمان
متعالية عن المشخصات اذ محلها الروح الاول المقدس عن التعلق بالمحل
فهو الاجل الذي يقتضيه الاستعداد لطفا بحسب هوية الشخص اصلا طبيعيا
بالنظر الى نفس تلك المزاج الخاص والتركيب المعين بلا اعتبار عارض من العوارض
الزمانية واجل مسمى عنده هو الاجل المقدر الزماني الذي يجب وقوعه عند اجتماع
الشرايط وارتفاع الموانع المثبت في كتاب النفس الفلكية التي هو لوح القدر مقارنا
لوقت معين ملازما له كما قال تع فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون
الى هنا فان قلنا ان قوله تع واجل مسمى عنده هو الاجل المقدر الزماني منافيا
لما ذكرت من ان في عبارة عنده في قوله تع وعنده ام الكتاب اشارة الى تعاليه عن التقيد
الزمان قلت لا لان عندية القول الثاني ظرف لام الكتاب بخلاف القول الاول
فانه فيه ظرف لكون الاجل فيه مسمى لا للنفس والا يلزم كونه زمانيا عند زمانية
تسمية واعلم ان عبارة الاجمالية في كلامنا وعبارة الكلية في كلام الامام القاشاني
ليستا على مصطلح المعقوليين بل المراد منهما ان يكون ذكر المثبت بحيث ينطبق على
الواقع ولا يتغير بتغيره ومع ذلك لا يزول الانطباق ولا يلزم المخالفة للواقع
وهو المتعالي عن قيد معين وقد لوحنا الى هذا بقولنا المنزه عن النسبة الى الزمان
في توصيف ما يطابق تلك الصورة الاجمالية من القضاء الازلي واشار ذلك
الامام الى توصيفه الكلية بالمتوجهة عن الزمان في سبيل هذا كما هو المراد من
المنفصلة بهذا البيان انكشف وجه ما قلنا ان انتساخ بعض الاحكام لا ينافي
ثبوتها كلية في اللوح المحفوظ على وجه يطابق الواقع قال الامام المذكور في تفسير سورة

كون واجل الاجل المسمى عنده

البقرة

البقرة اعلم ان الاحكام المثبتة في اللوح المحفوظ اما مخصوصة واما عامة
والمخصوصة اما ان تختص بحسب الاشخاص واما ان تختص بحسب الازمنة فاذا
نزلت بقلب الرسول فالتي تختص بالاشخاص تبقى ببقاء الاشخاص والتي تختص
بالازمنة تنتسخ وتزول بانقراض تلك الازمنة قصيرة كانت كنسخ صلوات اليوم
او طويلة كاحكام الشرايع المتقدمة وقد تختص بعضها بما تختص به بشخص
معين او باشخاص معينة وزمان معين فينسخ بانقراض الزمان ولا ينافي ذلك ثبوتها
في اللوح المحفوظ اذا كانت فيه كذلك والعامة تبقى ببقاء الدهر ككون الانسان
ضروريا مثلا الى هنا كلامه قوله اذا كانت فيه كذلك كما حاله ما قدمنا من التفصيل فقوله
والله الهادي الى سبيل السبل ومما يلحق بما قررناه من اثبات للكائنات تقدير آخر
في لوح المحو والاثبات تتطرق عليها التبديل والتغيير ما روي في تفسير سورة الفاطر
عن عمر رضه وهو انه كان يدعو بهذا الدعاء اللهم ان كنت كتبتني في ديوان الاشقياء
فامحني من ديوان الاشقياء واثبتني في ديوان السعداء فانك قلت وقولك الحق
يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب ومن هنا انكشف وجه حكمة الامر
بالحذر في قوله تع خذوا حذركم والنهي عن القاء النفس بالتهلكة في قوله تعالى ولا تلقوا
بايديكم الى التهلكة واتضح ان ما فعله فرعون من ذبح ابناء بني اسرائيل ليس سفها و
السفه والحماقة كما زعم صاحب الكشاف فحيث قال في تفسير سورة القصص في ذبح الابناء
ان كان هنا قال الكاهن يولد مولود في بني اسرائيل يذهب ملكك على يده وفيه دليل بين على
حماقة فرعون فانه ان صدق الكاهن لم يدفع القتل الكائن وان كذب فما وجه القتل
انتهى كلامه بل منشاؤه تصديق الكاهن فيما اخبره من المقدر في سماء الدنيا الكتبي
في لوح المحو والاثبات فاراد دفعه بمباشرة اسباب الدفع لعلمه ان الكاهن او منجم ما يخبر
المكتوبة في سماء الدنيا التي كاهن ممكن الدفع واذا تقرر ما قررنا فلنشرع الان

... الموضع

المحفوظ

المذكورين بلوح القضاء والبعض بلوح الرضاء لكون ما فيه على وفق الحكمة الالهية
فرقا بينهما كيلا يشتبه الحال والشروع في اصل المقال بتقديم روضة الجواب على نهج
الصواب اعلم ان تقدير عصيان آدم عم كان في لوح الرضاء بقرينة نسبة
الالزام ان في قوله كتبه الله علي اذا علمه قبل ان يخلقني باربعين سنة وقد عرفت
انما قدر ورح في لوح القضاء متعاليا عن النسبة الى الرضاء واستدل آدم عم
بذلك اي بكون تقدير عصيانه عم في ذلك اللوح على ان عصيانه كان على وفق
الحكمة الالهية ولا عزو فان ذلك العصيان كان منشاء لتكميل النشأة الادمية
وسببا لتحصيل الفضائل النسانية وعصيانه عم كان مخالفة للامر الارشادي
الى طريق البقاء في دار الخلود لا مخالفة لامر التكليف اذ لا تكليف في تلك الدار
وحقيقة العصيان بحسب اللغة المخالفة لمطلق الامر لا المخالفة للامر التكليفي
خاصة يرشدك الى هذا قول عمرو بن العاص رض لمعاوية امرتك امرا جازما
فعصيتني وكان من التوفيق قتل ابي هاشم فلا يتجه ان يقال ان عصيان آدم عم
كان ذنبا والذنب ليس من الحكمة وما يقع على وفق رضاه تعالى شيء لانه
انما يكون ذنبا لو كان الامر الذي كان مخالفته عصيانا تكليفيا ايجابيا
وقد عرفت انه ليس كذلك واعلم ان عتاب الله لآدم عم في قوله ألم انهكما عن
تلكما الشجرة واقل لكما ان الشيطان لكما عدو مبين عتاب تلطيف وتأنيس
لا عتاب تخويف وتعذيب ونزوله من السماء الى الارض بل اهباطهما جميعا
تكميل وتبعيد تقريب ساطلب بعد الدار عنكم لتقربوا وتسكب عيناي
الدموع لتجمدا فظن موسى عم ان تقصير آدم عم في التدبير وما حصل بسببه
من سوء الحال فلام وتمسك آدم عم بالتقدير وبما فيه من الدلالة الى احسن المآل فحجه
وارتفع اللام يعني قول آدم اتلومني على ان عملت عملا تلومني على عمل اصدر مني على وفق

ما يقتضيه الحكمة ويرتضيه الحق ومع ذلك لا يكون الاحتراز عنها الا انه عز عن
ذلك المعنى باللازم وعبر بكشفنا عنه ومن ذلك التعبير القناع هذا اهل الوضع اللائق
لشان السائل والمسؤول المطابق للمعقول والمنقول لا ما ذهب اليه الامام البيضاوي
حيث قال في شرح المصابيح غلب عليه بالحجة بان الزمه ان جملة ما صدر عنه لم يكن
هو مستقلا به متمكنا من تركه بل كان امرا مقضيا عليه وما كان كذلك لم يحسن اللوم
عليه عقلا واما ما يترتب عليه شرعا من الخروج والتعزير فحسنه من الشارع يتوقف
على غرض ونفع لان مبناه على ان خلاف ما قدره غير مقدور للعبد فهو مغرور في
عدم اتيانه فلا يستحق اللوم على ذلك وقد وقفت على بطلان ذلك المبني واما
ما زعمه التوربشتي من ان الاحتجاج من آدم عم لدفع الاثم بان يقال الايلام من
يتصل وتابعه واما الايلام من اصر على الذنب لا انكاره ما اجترم من الزلة فهو لا ينبغي
ان يرتجيه ابو حفص كيف وقولها فلا تلوموني على ان اه ينادي على خلاف ذلك ولكن لا
لمن ينادي معنا المغترين بظاهر الحديث ابن الاثير حيث قال في المثل السائر ليس
للمرء فيما يلقاه من اضراره نعم كائنة او بوجه الاذى بكل الاذى بوجههما يتعلق لها ٢٠
آدم عم موسى عم فان قلت قد دل النص ان الموت احمد فلا اختيار للسعيد في تحصيل
السعادة ولا اقتدار للشقي على تبديل الشقاوة وقد افصح عن ذلك العارف حافظ
الدين الشيرازي بيت دركوي نيكنامي ما را گذر ندادند گر تو نمي پسندي تغيير ده قضا را
حافظ بخود نپوشيد اين خرقه مي آلود اي شيخ پاكدامن معذور دار ما را قلت
معنى الحديث ان السعيد مقدر سعادته وهو في بطن امه والشقي مقدر شقاوته وهو
في بطن امه وتقدير الشقاوة له قبل ان يولد لا يخرجه عن قابلية السعادة وكذا
تقدير السعادة له قبل ان يولد لا يخرجه عن حيز ضرورة السعادة وقد دل على ذلك
قوله عم كل مولود يولد على الاسلام ثم ابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه الحديث

تحقيقه فيما سبق من ان التقدير تابع للمقدر كما ان العلم تابع للمعلوم وقد
اشار الى ذلك الفاضل بيت مارا ز قضا جز این قدر نیست پدید * بیا نتو بی با زتو
بیا نید * قال الامام الراغب في تفسيره وقد ذكر بعض العلماء ان القدر بمنزلة
المعد للكيل والقضاء بمنزلة الكيل ولهذا قال ابو عبيدة لعمر رضه اراد
الفرار من الطاعون بالشام اتفر من قضاء الله تعالى وقال عمر رضه افر من قضاء
الله تعالى الى قدر الله تنبيها على ان القدر ما لم يكن قضاء فمرجو ان يدفعه الله
فاذا قضى فلا مدفع له ويشهد لذلك قوله تعالى وكان امرا مقضيا وقال الامام الكردري
في محاضراته فقال يعني ابا عبيدة لعمر رضه اينفع الحذر من القدر فقال انما
هناك شيء ان الله تعالى لم يأمرنا بما لا ينفع ولا ينهانا عما لا يضر وقد قال تعالى ولا تلقوا
بايديكم الى التهلكة وقالوا اصنع وخذ حذرك انتهى كلامه فان قلت اليس في قوله تعالى قل لن
ينفعكم الفرار ان فررتم من الموت او القتل دلالة على ان الفرار لا يغني شيئا قلت
لا دلالة فيه اذ المعنى لن ينفع الفرار في دفع الامرين المذكورين بالكلية اولا
بالآخرة من دفع احدهما فيفصح عن هذا قوله تعالى واذا لا تمتعون
الا قليلا بل نقول فيه دلالة على ان الفرار ينفع في الجملة قال صاحب الكشاف لن ينفعكم
الفرار مما لا بد لكم من نزوله بكم من حتف انف او قتل وان نفعكم الفرار مثلا فمتعتم
بالتأخير لم يكن ذلك التمتيع الا زمانا قليلا وعن بعض المروانية انه مر بحائط مائل
فاسرع فتليت له هذه الآية فقال ذلك القليل نطلب الى هنا كلامه ولا خفاء في ان
ما نقل عن ذلك البعض صريح في ان في الفرار نفعا تاما وهو المراد من آخر الآية المذكورة
واذا تقرر هذا فقد تبين ان الامام البيضاوي لم يصب في تعليل المذكور في اول
الآية بقوله فانه لا بد لكل شخص من حتف انف او قتل في وقت معين سبق به القضاء
وجرى عليه القلم ان لا يكون في الفرار نفع اصلا وقد افصح عما ذكره الامام القفال

حيث قال في تفسير الآية المذكورة فلا فائدة في الفرار فانه ان قدر الهلاك في ذلك الوقت
ادرككم لا محالة ولا يرده الفرار وان لم يقدر فلا يلحقكم ما يشين في الحكم
قادر بن غير قادر وقد اوضحنا وجه الرد لهما حيث قلنا في تفسير الآية الكريمة
لا بد لكل شخص من حتف انف او قتل في وقت لا لانه سبق به القضاء لانه
تابع للمقضي فلا يكون باعثا له وانما قلنا انه تابع للمقضي لانه تابع للارادة
التابعة للعلم التابع للمعلوم وهو المقضي بل لانه مقتضى ترتب الاسباب و
المسببات بحسب العادة على مقتضى الحكمة فلا دلالة فيه على ان الفرار لا يغني شيئا
وعن علي رضه في بعض خطبه هوى القدر بحر عمقه ما بين السماء والارض وعرضه
ما بين المشرق والمغرب اشار بتحديد عمقه بمنتهى الحس الى انطباقه على عالم الشهادة
طولا وعرضا وبهذا على وفق ما قررنا انه لا دخل للتقدير فيما يكون في عالم الغيب
والمشاهد السابق ذكره لم يكن شعري بهذه الدقيقة فقال لما قال وماذا بعد
الحق الا الضلال وقد وردت في لسان بعض الكمل الاصحاب بالجمع عن التفصيل
بحض الجبر المؤدي الى الزندقة والاباحة والاحتجاب بالتفصيل عن الجمع صرفا القدر
المؤدي الى المجوسية والثنوية والاسلام طريق بينهما لا جبر ولا تفويض ولكن امر
بينهما انتهى اما انه لا جبر فلان العبد مختار في اكتساب الحسنات واجتناب
السيئات وقد جرت عادة الله تعالى على ان يخلق فعل العباد عقيب قصدهم واختيار
المباشرة اسبابه الكاسبة واما انه لا تفويض فلان منشأ اختيار العبد داعية
يحدثها في قلبه ودواعي القلب تابعة لمشيئة الله تعالى وارادته لا دخل فيه للعبد ولا لمخلوق
آخر ينبه على ذلك قوله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله واشير اليه في قوله عليه السلام قلوب العباد
بين اصبعين من اصابع الرحمن وهو تصوير وتمثيل لتمكنه تعالى منه واستقلاله
بامره فيحركه حسب قصده وتدبيره من غير استعصاء وتمانع والمعنى ان الله تعالى هو المتمكن

عن قلوب العباد والمتسلط عليها والمتصرف فيها كيف يشاء كما قال الله تعالى
فألهمها فجورها وتقواها وانا تولى بنفسه امر قلوبهم ولم يكله الى احد من
ملائكته رحمة منه وفضلا كيلا يطلع على سرائرهم ولا يكتب ما في ضمائرهم
وفي اضافة الاصابع الى اسم الرحمن دون اسم الذات نوع اشعار بذلك
ثم ان المراد من التفصيل في قوله الاحتجاج بالجمع عن التفصيل ما في الاسباب
العادية المعتبرة في الحكمة الالهية المتعددة من الجمع ما في مبدا الخلق
والايجاد من الوحدة الجامعة لظهور التعدد من جهة التأثير والاسلام
على موجب ما قيل خير الامور اوسطها طريق اسلم بين الافراط والتفريط فافهم
والله اعلم واحكم فان قلت السلف الكلام في القدر منهيا عنه قلت لا انا المنهي
عنه الخوض في اسرار القدر واما التطرق اصل هذا القدر فمستحب بل واجب
على من قدر على تحقيقه الا ترى الى ما روى عمرو بن شعيب رض عن ابيه
عن جده رض قال بينا جلوس عند النبي عم اذ اقبل ابو بكر وعمر رض في قبائل
من الناس فلما دنوا سلموا على رسول الله عم فقال بعض القوم يا رسول الله
تكلمنا في القدر فقال ابو بكر رض الحسنات من الله والسيئات منا وقال عمر رض
الحسنات والسيئات كلها من الله وتابع بعض القوم ابا بكر وبعضهم عمر رض
فقال النبي عم سا قضي بينكما بما قضى به اسرافيل بين جبرائيل وميكائيل اما
جبرائيل فقال مثل مقالتك يا عمر واما ميكائيل فقال مثل مقالتك يا ابا بكر
ثم قال انا اذا اختلفنا اختلف اهل السماء واذا اختلف اهل السماء اختلف اذا اختلفنا يا
اهل الارض فتحاكما الى اسرافيل فقصا عليه القصص فقضى بينهما ان
الخير وشره من الله تعالى ثم قال عم فهذا قضائي بينكما ثم قال يا ابا
بكر لو شاء الله ان لا يعصى ما خلق ابليس عليه اللعنة وقال شمس الائمة

الرحمن

الرحمن فهذا هو الاصل لاهل السنة في الايمان بالقدر ولا نظن
بميكائيل ابي بكر رض انه نفى تقدير الشر من الله تعالى الآخر لان طالب الصواب
بالدليل في زمان الطلب قبل ان يستقر الرأي مجتهد في الله ومع مجاهد
الى هنا كلامه وهذا نص في ان التطرق اصل القدر مما يثاب عليه واما الخوض
في تفصيله وزيادة التوغل في اسراره فمنهي عنه قال الفقيه ابو الليث ان
استطعت ان لا تخاصم في مسئلة القدر فافعل فان النبي عم نهى عن الخوض
فيها انتهى كلامه وكان الخوض في ذلك البحر المتلاطم امواجه والغوص في
لجته المظلم منهيا عنه كذلك الجدل فيه منهي عنه لانه لا يخلو عن الخلل ولذلك قال
صاحب الشرعة لا يتكلم اثنان الا افترى احدهما على الله تعالى او كذبا فاحشا
فان عارضنا انسان في القدر فليكن سائلا فيه ولا يكن متعنتا فانه من السنة
انتهى وفي الحاشي على الكشاف المنقولة عن الاصل كتب عمر بن عبد العزيز الى
الحسن البصري بلغني انك قدري فكتب اليه الحسن من انكر القدر فقد
فجر ومن ترك دينه على الله تعالى فقد كفر ولم يرد ان ما نفعله حجة عليه
مرجئة وروي في المصابيح عن ابن عباس رض انه قال قال رسول الله صلعم
صنفان من امتي ليس لهما في الاسلام نصيب المرجئة والقدرية المرجئة
مثل المرجعة بهمزة ولا بهمز مشتق من الارجاء وهو التأخير قالوا ان المرجئة
فائدة هم الفرقة الذين يعتقدون ان العبد لا فعل له واضافة الفعل اليه بمنزلة اضافتها
الى الجمادات كما يقال جرى النهر ودار الرحى وانما سميت مرجئة لانهم يؤخرون
امر الله في مرتكب الكبيرة وهم يذهبون في ذلك مذهب الافراط كما ان مذهب القدرية
مذهب التفريط والجبرية بالتحريك وتسكين الباء لغة فيها خلاف القدرية قال
ابو عبيدة هو كلام مولد وهو اصطلاح المتقدمين وفي تعارفنا المتكلمين تسمية

المجبرة ومن تمارقا الشرع المرجئة وكانت القدرية في الزمان الاول يسبون
منها القهر الى الارجاء حتى غلط في ذلك جمع من اصحاب الحديث وغيرهم فالحقوا
هذا النبز بجمع من العلماء السلف ظلما وعدوانا واما القدرية فانهم
منسوبون الى القدر وهو ما يقدره الله تعالى من القضاء يقال قدرت الشئ
اقدره واقدره قدرا وقدرته تقديرا فهو مقدور اي مقدر وكما يقال هدمت
البناء فهو هدم اي مهدوم ولكن ان يسكن الدال قال الشاعر الا يا لقومي
للنوائب والقدر وللامر يأتي الامر من حيث لا يدري وهو في الاصل مصدر القدر
والتقدير تبيين كمية الشئ واصل دعوى القدرية انهم يزعمون ان كل عبد
خالق فعله ولا يرون الكفر والمعاصي بتقدير الله ومشيئته وكل واحد من الفريقين
ينشعب في اصل مذهبه الى فرق كثيرة والقدرية ينسبون الى القدر لانهم ينفونه
وضلالتهم كانت من قبلها ما الخوض في القدر من نفيه لا اثباته وهولاء الضلال
يزعمون ان القدرية هم الذين يثبتون القدر كما ان الجبرية هم الذين يقولون
بالجبر حتى نقل عن صاحب الكشاف ان القدر اسم لافعال الله تعالى خاصة لانه
من العرب لا هذا فقد ادخلوا في القدر ما ليس منه وهو فعل العبد فقيل عرف
فحق ان يلقب به كما يلقب بالاشياء الخارجة عن العادات بخلاف من لا يجعل
الا افعال الله تعالى خاصة وذكر المطرزي في المغرب وهو ايضا من رؤساء
المعتزلة ان القدرية هم الذين يثبتون كل امر بقدر الله تعالى وينسبون القبائح
اليه وتسميتهم العدلية بها تعكيس لان الشئ انما ينسب الى المثبت لا الى النافي
ومن زعم انهم اولى بهذا الاسم لانهم يثبتون القدر لانفسهم فهو جاهل بكلام
العرب انتهى كلامه والتحقيق فيه ان الاسم في الاصل يحتمل الذم والذم الا
انه اشتهر في الثاني واستقر فيه بدلالة الحديث المذكور فارادوا دفعه عن انفسهم

وما ذكروه

الذي يتعاطى الانساب ويجمع الانساب ويثبت بالفتح وتاء بالانساب لنسب بعضهم بعضا ١٩

وما ذكروه من وجوه العربية معارضة بأنه من اثبت للعبد ما يختص به تعالى
من الايجاد فهو اعرف باستحقاق النبز فالنبز على خصمهم جار على قانون
العربية على انا نقول لم نثبت هذا النبز من طريق القياس حتى يقابلونا
بما ذكروه بل اخذناه من النصوص الصحيحة والتوقيف من قبل الرسول عليه السلام
ففي ذلك قوله تعالى انا كل شئ خلقناه بقدر ومنه قوله عليه السلام وان تؤمن
بالقدر خيره وشره ومنه قوله عليه السلام كل شئ بقدر ومنه قوله عليه السلام القدرية مجوس
هذه الامة ولقد احسن من قال ان هذا الحديث على خصمهم فان المجوس
قائلون بمبدأين مستقلين هما الظلمة والنور او يزدان واهرمن والمعتزلة
كذلك يجعل الله تعالى شأنه والعبد سواسية بنفي مرتبته عز وعلا عما يقدر عليه
من وبالعكس وتحقيقه للثنوية انما قال لهم مجوس هذه الامة لانهم
احدثوا في الاسلام مذهبا يضاهي مذهب المجوس من وجه وان لم يشابهه
من سائر الوجوه وهو ان المجوس يضيفون الكوائن في دعواهم الباطلة
الى الهين اثنين احدهما يزدان والآخر اهرمن ويزعمون ان يزدان يأتي
منه الخير والسرور واهرمن يأتي منه الشر والشرور ويقولون ذلك
في الاحداث والاعيان فيضاهي مذهب القدرية قولهم الباطل في اضافة
الخير الى الله تعالى واضافة الشر الى غيره غير ان القدرية يقولون ذلك في
الاحداث دون الاعيان قال زيد بن اسلم والله ما قالت القدرية كما قال
الله ولا كما قالت الملائكة ولا كما قال النبيون عليهم السلام ولا كما قال
اهل الجنة ولا كما قال اهل النار ولا كما قال اخوهم ابليس عليه اللعنة قال
الله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله رب العالمين وقالت الملائكة سبحانك
لا علم لنا الا ما علمتنا وقال شعيب النبي عليه السلام وما يكون لنا ان نعود فيها الا ان

الثنوية

د

يشاء الله ربنا

وقال اهل الجنة الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدينا
الله وقال اهل النار ربنا غلبت علينا شقوتنا وكنا قوما ضالين وقال
اللعين ابليس رب بما اغويتني ثم تحيروا في تلك النقل المذكور عن عنقهم و
تعسفوا في اثبات نحو المجوسية في مذهبهم فقالوا تارة القول بتعدد
الصفات القديمة قول بتعدد الالهة وتارة ادلة في ذلك على ان المطهر واحلهم
ذات القديم لا يرادفها الاله ولا يستلزمه وقالوا اخرى القول بان الله تعالى يخلق
القبيح ويريده شبيه قول المجوسي ان الاله يخلق الشيء ثم يتبرأ عنه كخلقه
ابليس وهذا ايضا آية الجهالة وغاية الضلالة فان خلق الشيء ليس بامره
ولا يستلزمه فلا شبه بين القولين اصلا وما رواه ابو داود عن حذيفة رضي
عن النبي عم لكل امة مجوس ومجوس هذه الامة الذين يقولون لا قدر نفق
في انهم المراد وبهذا التنصيص انسد باب التأويل في الحديث السابق ذكره
ايضا واما تسميتهم طريقتهم طريقة العدل والتوحيد فتسمية من قبل انفسهم لا غير
ولو انهم ارتقوا الى السماء فليس لهم الا المعتزلة من الاسماء واذا تحققت عند
بطل توحيدهم لاستلزامه كثرة الخالقين وتوحيدهم يبطل بطورهم لاستلزام
نفي الصفات نفي الافعال على ما يتحقق في موضعه ولقد احسن بعض المحققين
حيث قال بعد ما قرر مذهب اهل السنة والجماعة على احسن تقرير وانت تعلم
ان من يكون هذه عقيدته لا يلزمه تحير بل غرابتهم لما جعلوا الصفات واجبة في
نفسها بل فرعية بقدم الذات قائمة بها لم يكن في تسميتهم توحيدهم واشراكها
من تقرير واما من يجعل العبد مستقلا بشيء عن الاهم مستقلين في بعض الافعال فقد
بدا في توحيده ظلمة التكثير لما فاته من توحيد الافعال الملجئة الى الحاجة
من تساوي القدرتين في الاختصاص بايجاب بعضها وتأخر المنفي لتوحيد

الصفات المستجلبة لنقصان الذات تعالى عما يتوهم الزائغون بل عما
يحققه العارفون علوا كبيرا فمذهبهم ولا اشتراك بين هذا وانه
وانتسابهم في العدل والتوحيد يكذب بعضهم
بعضا وكفى في ذلك للمسترشدين نقضا
ونقضا تمت الرسالة
المسماة بالقضاء

هذه رسالة في بيان مسئلة والقدر استخلاف في الجمعة لابن كمال باشا

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لوليه والصلوة على نبيه قال في الهداية وليس للخاطب ان يستخلف على
الخطبة الا ان يفوض اليه ذلك بخلاف المأمور باقامة الجمعة حيث يستخلف
اقول يعني يجوز له ان يقيم الغير مقامه لاقامة الجمعة وهذا ظاهر في جواز الاستخلاف
للخطبة بلا تفويض من السلطان لان اقامة الجمعة لا تكون بدونها فتجويز الاستخلاف
لاقامة الجمعة متضمن لجواز الاستخلاف في الخطبة وعبارة صاحب الخلاصة حيث
قال له ان يستخلف وان لم يكن في منشور الامامة الاستخلاف صريحة فيما ذكرنا
لانه ما يكتب في منشورها انما هو الاذن بان يستخلف خطيبا آخر مقامه ثم ان
التعليل المذكور في الهداية يدل لانه على شرطها الفوائت اذنا بالاستخلاف في الصلوة
كذلك يدل على كون الامر المذكور اذنا بالاستخلاف في الخطبة وهذا مع وضوحه
قد خفي على من قال ان الاستخلاف للخطبة لا يجوز اصلا ولا للصلوة ابتداء بل
يجوز بعد ما احدث الامام وهذا معنى ما قال في الهداية بخلاف المأمور باقامة
الجمعة حيث يستخلف لانه قد ركب غلطا او ارتكب شططا اما انه ارتكب الغلط
فلتصريحه بعدم جواز الاستخلاف للخطبة اصلا واما انه ارتكب الشطط

فلمحله كلام الهداية على ما لا يخلو ثم قال ووجهه ان الخطبة والامامة بعض
من افعال السلطان كالقضاء فلم يجز لغيره الا باذنه فاذا لم يوجد لم يجز
ولا يخفى ما فيه من الخلل لانه ان اراد بالاذن في قوله فلم يجز لغيره الا بالاذن
الصريح فلا يكون صحيحا لما عرفت من كفاية الاذن دلالة وما ذكره من كونها
من افعال السلطان لا يقتضي ذلك فلا يتم التفريع ايضا وان اراد بالاذن
دلالة كما هو مقتضى التفريع المذكور فان ما قدمه انما يقتضي ذلك فلا يتم التقريب
لما عرفت من تحقق الاذن دلالة للاستخلاف في الخطبة ثم قال وتحقيقه ما قال
وطول ذيل المقال وطرى ان بابين ما ادعاه او يعين على ما ادعاه وبعد هذا
لم كلمة تصلت وهذا مما يحفظ والناس عما يقولون وان تثبت تحقيقا
للمقام بتلخيص الكلام على وجه يتضمن تخليصه من الاوهام فلنرجع الى ما
املينا من الفرايد والفوايد حيث قلنا ومن شرايطها الاذن لاقامتها او ما
يقوم مقامه والاذن المعتبر ما يكون من السلطان او ما ينوب منابه والقاضي من
النواب في هذا الباب ثم الاذن قد يكون عبارة وقد يكون دلالة انتهى المنقول
عن الفرايد قوله الاذن لاقامة هذا الشرط اذا لم يكن الامام السلطان فانه
في الحقيقة اصل الامور اقامة السلطان بنفسه او الاذن منه او ما يقوم مقامه
وهو اجتماع الناس على رجل يصلي بهم عند فقد السلطان او تعذر الوصول
اليه قال الامام السرخسي في المبسوط يذكر انه لو مات من يصلي الجمعة بالناس
فاجتمعوا على رجل صلى بهم هل يجزيهم ذلك والصحيح انه يجزيهم فقد ذكر ابن
رستم عن محمد انه لو مات عامل افريقية فاجتمع الناس على رجل فصلى بهم الجمعة اجزاهم
لان عثمان رضه لما حصر اجتمع الناس على علي رضه فصلى بهم الجمعة ولان الخليفة
اتاه قبلا وينوب منابه كصاحب الشرط قال الامام المطرزي في المغرب صاحب الشرط

في باب الجمعة يراد به امير البلدة كامير بخارا وقيل هذا على عادتهم لان امور الدين والدنيا
كانت مخالفة لصاحب الشرط فاما الآن فلا قوله والقاضي من النواب في هذا الباب يعني يصح اقامة
الجمعة والاستخلاف فيها باذن القاضي لانه من جملة النواب التي اعتبر اذنهم في باب الجمعة
ووجه ذلك على ما ذكره الامام السرخسي في المبسوط ان اقامة الجمعة من الامور العامة
وقد فوض الى القاضي ما هو من امور العامة فينزل منزلة الامام في الاقامة والاستخلاف قوله وقد
يكون دلالة كاذن الخاطب للامام بانه يستخلف غيره في اقامة الجمعة عند عذر يمنعه عنها
في ضمن تعيينه للاقامة فانه لو ان الجمعة موقتة تفوت بتاخيرها عند العذر اذا لم
يستخلف فالامر باقامتها مع علم المولى انه قد يعرض ما يمنعه عن الاقامة يكون اذنا
بالاستخلاف دلالة انتهى ما نقلناه من الفوايد واذا عرفت ان استخلاف الامام انما يجوز
اذا كان معذورا بعذر يشغله عن اقامة الجمعة في وقتها واما اذا لم يكن معذورا
اصلا وكان معذورا لكن يمكن ازالة عذره واقامة الجمعة بعده قبل خروج الوقت
فلا يجوز الاستخلاف بناء على ان الاصل عدم الاستخلاف وجوازه بالاذن عبارة او دلالة
وهو مفقود في الصورتين المذكورتين فقد وقفت على سر ما تفعل الايمة في زماننا
حين يخرجون الجامع بلا عذر ويستخلفون الغير في اقامة الجمعة بقي ههنا دقيقة لطيفة
وهي ان اقامة الجمعة عبارة عن امرين الخطبة والصلوة والموقوف على الاذن هو
الاول دون الثاني اذ لا حاجة فيه الى الاذن ويدل عليه المسئلة القائلة لو ان الامام
اذا سبقه الحدث بعد فراغه عن الخطبة فامر رجلا باقامة الجمعة لان الامور
ممن شهد الخطبة جاز ووجه الدلالة ان لا اذن لم يوجد في الصورة المذكورة
لا صريحا وذلك واضح ولا دلالة لعدم خوف الفوات فان الامام قادر على ازالة
الحدث واقامة الصلوة قبل خروج الوقت ومن ههنا اتضح ان المراد من الاستخلاف
في الجمعة الاستخلاف للخطبة لا الاستخلاف للصلوة كما توهم الغافل دكى

تمت الرسالة الاستخلافية لابن كمال
باشا

هذه رسالة في بيان الأسلوب الحكيم لابن كمال باشا بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله العليم الحكيم والصلوة على رسوله الكريم وعلى آله وصحبه هداة الصراط
المستقيم أما بعد فهذه رسالة رتبتها في بيان الأسلوب الحكيم وتمييزه
عن سائر الأساليب المعتبرة عند أرباب البلاغة وأصحاب البراعة
فنقول بعون الله التوفيق الأسلوب الحكيم مرجعه إلى العدول في الجواب
عن موجب الخطاب لحكمة شريفة تقتضيها المقام أو نكتة لطيفة يرتضيها
ذوو الأفهام وسواء كان ذلك العدول بصرف الكلام عن مراد المتكلم
إلى معنى آخر يحتمله أيضا كما وقع في جواب القبعثري للحجاج أو بغيره كما
وقع في جواب السائلين عن حال الهلال تفصيل المثال الأول أن
الحجاج قال للقبعثري متوعدا له بالقيد لأحملنك على الأدهم فقال
القبعثري مثل الأمير يحمل على الأدهم أي على الفرس الذي اسودت
ورده حتى ذهب البياض الذي فيه من الدهمة وهي السواد والأشهب أي
الفرس الذي غلب بياضه على سواده من الشهبة وهي البياض الذي غلب عليه
السواد فأبرز وعيده في معرض الوعد وأراه بألطف وجه أن من كان على
صفته في السلطان وبسطة اليد جدير بأن يصفد لا أن يصفد ثم قال
الحجاج إن المراد بالأدهم هو الحديد فقال القبعثري لأن يكون حديدا
خير من أن يكون بليدا فصرف الحديد أيضا عن مراده وفي المضمون
عدل عن موجب الخطاب بمقتضاه وتفصيل المثال الثاني أن معاذ بن
جبل وثعلبة بن غنم رضي قالا يا رسول الله ما بال الهلال يبدو دقيقا
مثل الخيط ثم يزيد حتى يمتلي ويستوي ثم لا يزال ينقص حتى يعود كما بدأ
ولا يكون على حالة واحدة فنزلت يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت

للناس والحج الأهلة جمع هلال وهو إذا كان لليلة أو ليلتين وقيل هو هلال
إلى ثلث ثم يسمى قمرا وقيل يسمى هلالا لأنه يهل ضوءه سواد الليل وذلك لا يكون
وذلك لا يكون إلا في الليلة السابعة وقال الأصمعي يسمى هلالا حتى يحجر
وتحجيره أن يستدير بخط دقيق وإنما سمي به لأن الناس يرفعون أصواتهم
عند رؤيته ومنه أهل بالحج إذا رفع الصوت بالتلبية ومنه استهلال الصبي
والمواقيت جمع ميقات وهو ما وقت به الشيء كالمقدار ما يقدر به الشيء وفيه
شائعة من العلم ولذلك قال صاحب الكشاف في تفسيرها مواقيت معالم وقال في موضع
آخر والميقات ما وقت به الشيء أي حد ومنه مواقيت الإحرام وهي الحدود التي لا يتجاوزها
من يريد دخول مكة إلا محرما انتهى كلامه ولا يرجع عليك أن المعنى المذكور للميقات
يستلزم المعنيين الذين ذكرهما الجوهري حيث قال في الصحاح والميقات الوقت المضروب
للفعل والموضع بطريق الاشتراك المعنوي لا بطريق الاشتراك اللفظي المفهوم
من قول الجوهري وبما قررناه أن من قال في تفسير الآية المذكورة والمواقيت
جمع ميقات من الوقت لم يصب فالمراد تعليم الناس ما يتعلق به من أمور المعاملات
ومصالحهم وبالحج ما يتعلق به من فرايض العبادات ولكن خص الحج بالذكر لأنه أعظمها
أثرا فإن الحج يراعى في أدائه وقضائه الوقت المعلوم بخلاف سائر العبادات
التي لا يعتبر في قضائها وقت معين كان السؤال عن السبب العادي في اختلاف
القمر في زيادة النور ونقصانه وأجيب ببيان الحكمة في هذا الاختلاف للتنبيه على
أن المناسب لحال السائل أن يسأل عن ذلك لا عن السبب العادي لأنه لا يطلع على علمه
لابتنائه على معرفة مسائل دقيقة من علم الهيئة وإنما قلنا كان السؤال عن السبب
العادي لأن السائل من كبار الصحابة رضي الله عنهم فلا يناسب العدول بما أثره قوله
انتهى في الكشاف ومن هنا تبين أن من قال في شرح المفتاح أن المصطلح على أنهم سألوا

عن السبب الباعث على المشكلات النورية في الهلال كما اخطأه في الاسناد حيث كان
كلام المصنف خاليا عن تنبيه ان السؤال عن السبب الباعث على طريقة المسند فان
قلت كان السؤال عن حال الهلال لا عن الاهلة فلم قيل يسألونك عن
الاهلة قلت لما كان السؤال عن الاحوال المتعلقة لا عن الحال المستمرة
وكان يطلق على الهلال عند كل حال من تلك الاحوال حقيقة او مجازا
باعتبار ما كان او ما يؤول اليه جيء بلفظ الجمع تنبيها على ذلك اي على ان السؤال
كان على الاحوال المختلفة لا عن حال مستمرة ثم ان تفسير الآية الكريمة
المذكورة على وجه يكون من قبيل الاسلوب الحكيم على اختيار صاحب المفتاح
وبه اقتفى الفاضل الشارح حيث قال في تفسير قوله تعالى قل هي مواقيت للناس من باب
حمل السؤال على خلاف الظاهر وهو باب من علم المعاني معتبر ومن لطائفها
مذكور ومختار صاحب الكشاف وبه اخذ الشارح ان السؤال عن الحكمة من نقصان
الاهلة وتمامها فعلى هذا لا عدول في الجواب عن الظاهر ولا يكون من الاسلوب
المذكور والمتبادر من قول السائل ما بال الهلال انما هو الاول فتأمل ولا
يذهب عليك ان كل واحد من التالين تلقي المخاطب بغير ما يترقب وثانيا منها
حاصل تلقي السائل بغير ما يتطلب فلا وجه لما فعله صاحب المفتاح من تخصيص الثاني
بالتأخير حيث قال وهو اعني الاسلوب الحكيم تلقي المخاطب بغير ما يترقب كما قال
اتت تشتكي عندي مزاولة القرى وقد رأت الضيفان ينحون منزلي فقلت
كأني ما سمعت كلامها هم الضيف جدي في قراهم وعجلي او السائل بغير ما يتطلب
كما قال الله تعالى يسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج ومن امثلته
قوله تعالى يسئلونك ماذا ينفقون قل ما انفقتم من خير فللوالدين والاقربين واليتامى
والمساكين وابن السبيل فيه كانهم سألوا عن المنفق فاجيبوا ببيان المصارف

ومن

ومن قال سألوا عن بيان ما ينفقون فاجيب ببيان المصرف لان السؤال عن نفس المنفق
لا بيانه ثم هو ايضا يصلح متعلقا للسؤال لكن السؤال عنه الا انه
وهو يتعدى بنفسه لا بعن ونكتة العدول في الجواب عن موجب السؤال التنبيه
على ان الاهم للسائل من بيان النفقة وبيان المصرف فكان حقه ان يسأل
لا عنها اذ النفقة لا يعتد بها الا ان تقع موقعها كما قال الشاعر ان الصنيعة
لا تكون صنيعة حتى يصاب بها طريق المصنع واقول المراد من الخير المال الحلال
فيه اشارة الى ان الحرام لا يصلح للانفاق ولا يترتب عليه الثواب بل يترتب
العقاب وان كان فيه منفعة للفقير المستحق للانفاق قال الامام الراغب في تفسير
قوله من خير اي من المال فسمى المال خيرا هاهنا تنبيها على ان الذي يجوز انفاقه هو المال
الذي يتناوله الخير كما قال ان ترك خيرا يعني آية الوصية وهي قوله تعالى كتب عليكم
اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف ومن فسر الخير
هاهنا بالمال مطلقا او بالمال الكثير فقد اخل بنكتة التنبيه على ان الوصية المشروعة
في المال الطيب دون الخبيث والمغصوب فانه ذكر بحسرة الى اربابه وربما فرط
او ضمن بقاءه فلتت اليسر وصف الكثرة لابد من اعتباره على ما دل عليه ما روي
عن علي رض ان مولى له اراد ان يوصي وله سبعمائة فمنعه فقال قال الله تعالى ان ترك خيرا و
الخير المال الكثير وما روي عن عائشة رض ان رجلا اراد الوصية وله عيال
واربعمائة دينار فقالت ما ارى فيه فضلا قلت نعم وترد عليه تنوين
خيرا فانه للتعظيم فلا باعث فيما روي عنهما لصرف الخير عن وصف الطيب الى
وصف الكثرة فما التقييد بقوله بالمعروف نوع تأييد للتنكير المذكور في الدلالة
على ما ذكر فتدبر وارجع الى ما كنا فيه فنقول لا يذهب عليك انه باعتبار تلك
الاشارة تضمن الكلام المذكور للجواب عن السؤال عنه لا يقال فيه لا عدول

وبيان غيره مما يناسب المقام او وقع قصدا يكون ضمنا ولما كان الحال
والجواب المذكور على عكس هذا تحقق العدول عن موجب السؤال نعم ليس فيه
تنزيل سؤال السائل منزلة سؤال غير سؤاله للتوخي التنبيه بالطف وجه
على تعريته من موضع سؤال نحو السؤال عما ليس له ان يسأل عنه او الاهم له اذا تأمل
فان ذلك في النوع الآخر من العدول وهو بان يسكت المجيب عن بيان المسؤول
عنه بالكلية ويأتي بدله ببيان غيره كما في المثال السابق والنكتة المذكورة
مشتركة بين نوعي العدول روي عن ابن عباس رضي الله عنه انه جاء عمرو بن الجموح وهو
شيخ هم وله مال عظيم فاراد ان ينفق فقال ماذا ننفق من اموالنا واين نضعها
فنزلت وهذا السبب في نزول الآية المذكورة في عامة التفاسير فما سبق الى وهم
صاحب المفتاح من وقوع التعدي من تعرى الوجه ومما يشبه هذا الاسلوب اي اسلوب
الحكيم حمل اللفظ وقع في كلام المخاطب على خلاف مراده من المعاني التي يحتملها ذلك اللفظ
كما في قول الشاعر بقوله قلت ثقلت اذ اتيت مرارا قال ثقلت كاهلي بالايادي
انه اراد بلفظ ثقلت يعني حملتك المؤنة والابرام بالاتيان مرة بعد اخرى
وقد حمله على تثقيل عاتقه بالمنن والنعم وبعده قلت طولت قال لا بل تطولت و
ابرمت فالحبل من ودادي حملوا ايضا من قبيل ما نحن فيه اراد بلفظ ابرمت
امللت وقد حمل على معنى الاحكام قوله طولت اي طولت الاقامة والاتيان وتطولت
التفضل والاحسان اما اشتباه ما ذكر باسلوب الحكيم فلانه لا فرق بينه وبين
حمل القبعثري لفظ الادهم والحديد المذكورين في كلام الحجاج على خلاف مراده ولكن انه
ليس منه فلفقد ما هو المعتبر في اسلوب الحكيم من تلقي المخاطب بما يترقب بل غرضه
فان الصائر بلفظ ثقلت عن مراد القائل لم يصرفه الى معنى لا يترقب بل صرفه الى معنى
يترقبه امثاله كما المقال كما لا يخفى على ذوي الافهام ولذكره لعدم خروج الكلام

بالجمل المذكور عن مقتضى ظاهر الحال لم يعد مثل ذلك الحمل من لطايف الكلام كما عد في
الاسلوب الحكيم منها بل من المحسنات البديعية تمت الرسالة الشريفة بعون الله

هذه رسالة متعلقة بحشر بسم الله الرحمن الرحيم الاجساد لابن كمال باشا

الحمد لله رب العباد منه المبدأ واليه المعاد والصلوة على خير من اخبر بحشر الاجساد
محمد خير من هدى الى طريق الرشاد وعلى آله وصحبه والتابعين باحسان الى
يوم التناد وبعد فهذه رسالة في بيان المعاد الجسماني وتفصيل ما وقع
فيه من الخلاف بين السلف قال الآمدي في ابكار الافكار ذهبت الفلاسفة
والتناسخية وكثير من العقلاء الى منع ذلك وذهب اهل الحق من الاسلاميين
والمتشرعين الى وقوع ذلك في بعض الاجسام ثم اختلف القائلون بذلك فمنهم
من اوجب اعادة المكلفين عقلا كالمعتزلة بناء على اصولهم من وجوب الثواب
على الطاعة والعقاب على المعصية ومنهم من انكر الوجوب العقلي ولم يوجب
ما اوجبه ادلة بغير السمع كالاشاعرة ومن تابعهم وهو الحق اما انكار
الوجوب عقلا فمن جهة انه مبني على القول بايجاب ثواب الطايع وعقاب
العاصي على الله وهو باطل بما سبق في التعديل والتجويز واما الوجوب
السمعي فلانه قد ثبت جواز الاعادة عقلا فاذا اخبر الشارع عن وقوعها
وورد السمع بها مع ما نعلمه بالضرورة والنقل المتواتر من اخبار جميع الانبياء
بالمعاد الجسماني والشريعة طافحة بما ورد على لسان الرسول المؤيد بالمعجزات
الدالة على صدقه من الآيات والاخبار الدالة على وقوع حشر الاجساد
ونشرها وقال الامام في المحصل فان قيل الكلام في الامكان مبني على اصول من
القول فيها كما هي عليها ولا يعتد بها سلمنا لكن لم قلتم ان الصادق اخبر عنه وقوله
الانبياء اجمعوا عليه قلنا لانه فان سائر الانبياء عليهم السلام لم يقولوا

الا بالمعاد الروحاني فاما محمد عم فقد جاء في شرعه ما يدل على المعاد الجسماني
وقال المحقق الطوسي في تلخيص اجمع المسلمون على المعاد البدني بعد اختلافهم
في معنى المعاد فقال القائلون بامكان اعادة المعدوم ان الله تعالى يعدم المكلفين
ثم يعيدهم وقال القائلون بامتناعه ان الله تعالى يفرق اجزاء ابدانهم الاصلية
ثم يؤلف بينها ويخلق فيها الحيوة واما الانبياء المتقدمون على محمد عم فالظاهر
من كلامهم ان موسى عم لم يذكر المعاد البدني ولا انزل عليه في التورية لكن جاء
ذلك في كتب الانبياء الذين جاؤا بعده كحزقيل وشعيب عليهما السلام ولذلك اقر
اليهود به واما في الانجيل فقد ذكر ان الاخيار يطيرون كالملائكة ويكون لهم
الحيوة الابدية والسعادة العظيمة والاظهر ان المذكور فيه المعاد الروحاني واما
القرآن فقد جاء فيه كلاهما اما الروحاني ففي مثل قوله عز من قائل فلا تعلم نفس
ما اخفي لهم من قرة اعين وللذين احسنوا الحسنى وزيادة ورضوان من الله اكبر
واما الجسماني فقد جاء اكثر من ان يعد واكثره مما لا يقبل التاويل مثل قوله عز
من قائل قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة فاذا هم
من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة
ايحسب الانسان الن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه ءاذا كنا عظاما
نخرة وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء كلما نضجت
جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير
وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى
غير ذلك مما لا يمكن ان يحصى وقال الامام حجة الاسلام ابو حامد الغزالي في كتابه
المضنون به على غير اهله عود النفس الى البدن بعد مفارقتها امر ممكن
غير مستحيل ولا ينبغي ان يتعجب منه بل التعجب عودها اليه بعد المفارقة وتاثير النفس

بالبدن

النفس بالبدن تاثير فعل وتسخير ولا برهان على استحالة عود هذا وصيرورة
هذا البدن مستعدا مرة اخرى بقبول تاثيره وتسخيره بقي هاهنا تعجب من
ضعفاء العقول وهو انه لما كان الاستعداد الاول انما يحصل قليلا قليلا
بالتدريج من نطفة في قرار مكين ثم من علقة الى تمام الخلقة واذا لم يكن كذلك
لا يقبل استعداد قبول التسخير ودفع هذا انا قد بينا انه انما هو ممكن با
اما التولد فلا يكون بالتدريج المحسوس الا في ولادة الناس الذي يتولد با
وباجتماع الذكر والانثى بعد حمل وسنا دون ان التولد منه يكون دفعة وا صنع
فانه لم يوجد قط مدر ولا تراب بعضه قابلا للنسل وبعضه بالقوة قريب الحجم الغا
وكذلك الذباب الذي يتولد في الصيف من العفونات يكون دفعة ولم توجد
عفونة تغيرت عن حالها وصارت بالقوة قريبة الى الذباب بل يستحيل ذبابا
من غير مهلة وتدريج والنشاة الثانية تولد ثانية من تلك الاجزاء التي كانت في الاصل
وان تفرقت واختلفت بعض صورها فيرد الله تعالى واهب تلك الصور الى موادها
ويحصل المزاج الخاص مرة اخرى ولما النفس حيث عند حدوث ذلك المزاج استيلا
فيه بالتسخير والتصرف اليها بالعلاقة التي بينهما مثال ذلك راكب السفينة غرق
السفينة وتفرقت اجزاؤها وانتقل الراكب بالسباحة الى جزيرة ثم ترد تلك
الاجزاء بعينها الى الهيئة الاولى توجد وتذكر ما دالها راكب السفينة واجزاء
ويتصرف فيها كما شاء ولا يحتاج ان يستحق هذا الحشر وجمع الاجزاء والمزاج الجديد
نشا اخرى فان حدوث المزاج يستحق حدوث نفسه اما عود المزاج الى الحالة
الاولى لا يستحق الا عود النفس الى الحالة الاولى واما ظن من ظن ان الاجزاء
الارضية لا تفي بذلك فظن وهم لا اعتبار بها فان قياس الانسان والاجزاء
الارضية التي في باطن الارض وانه مندرس منمحق بالمساحة ذلك الحد

للتدريج
للتدريج

واما الاختلاف الراجح في الكتب الالهية في التورية ان اهل الجنة يمكثون
في النعيم خمسة عشر الف سنة لم يبصرون ملائكة واما اهل النار كذا الى
ازيد لم يبصرون شيئا معينا وفي الانجيل ان الناس يحشرون ملائكة
لا يطعمون ولا يشربون ولا يناكحون ولا يتوالدون وفي القرآن ان
الناس يحشرون كما خلقهم الله تعالى اول مرة كما قال فسيقولون من يعيدنا
قل الذي فطركم اول مرة وسؤال ابراهيم عليه السلام رب ارني كيف تحيي الموتى
وقوله تعالى انى يحيي هذه الله بعد موتها فاماته الله مائة عام ومكث
اصحاب الكهف وقوله تعالى وكذلك بعثناهم ليعلموا ان وعد الله حق دلائل على ان
هذه النشأة كانت ممكنة بحالة بايان بها كما في تقرير الدهر فيها اصناف
الناس والانبياء عليهم السلام يثبتون تلك بالبراهين والادلة الحسية الى التعجب
من النشأة الاولى اكثر من النشأة الاخرى لان النشأة الاولى محسوسة
مشاهدة معتادة فسقط التعجب الى هنا كلامه والظاهر مما نقله من التورية
المعاد البدني فيكون مخالفا للظاهر الذي ذكره صاحب التلخيص المحصل
واما الثلاثة المذكورة فبناء على ان الابدان غير متناهية العدد على
الفلاسفة والاجزاء الارضية متناهية فاذكره لا يجري نفعا في فهم بل لا
ينفي التسلسل ببطلان كون الابدان غير متناهية العدد فان العالم حادث
عندنا بل متناهي ثم هذا الكلام باذن الله تعالى وقال الآمدي في ابكار الافكار
بعد التفصيل الشيخ بذكر الآيات والاحاديث الدالة على وقوع المعاد
الجسماني والادلة السمعية في ذلك مما لا يحويه كتاب ولا يحصره خطاب
وكلها ظاهرة في الدلالة على حشر الاجساد ونشرها مع امكانه وذلك نص
فلا يجوز تركها من غير دليل لكن هل اعادة للاجساد بايجادها بعد عدمها

او بتاليفها اجزائها بعد تفرقها فمما اختلف فيه والحق امكان كل واحد
من الامرين والسمع موهم لاحدهما من غير تعيين وتقدير ان يكون
الاعادة للاجسام بتاليف اجزائها بعد تفرقها فهل يجب اعادتها بعينها
بما تستحق من صفتها من التاليفات في الدنيا او ان الله تعالى يجوز ان يؤلفها
بتاليف آخر فيه خلاف ايضا ومال الشيخ الى المنع من اعادتها بتاليف آخر مقرا
الى ان ما هو الا شخاص مماثلة واما تمييز كل واحد من الآخر بتعينه و
بالبنية الخاصة فاذا لم يعد تلك التاليف الخاص فذلك الشخص لا يكون
هو العائد بل غيره وقضية الاله ما ورد في السمع من حشر الناس على صورهم
ومذهب غيره من اهل الحق ان كل واحد من الامرين جائز عقلا ولا دليل
على التعيين من سمع وغيره وما قيل من ان كل واحد من الامرين تعين كل
شخص انما هو بخصوص تاليفه لازم ذلك بل جاز ان يكون بلونه او بارض
آخر غير التاليف ومن هنا ايضا ما اشعر انه لا يجب اعادة غير التاليف من
الاعراض فان ما جاء به من غير التاليف فحكمه كما في التاليف وما ورد في
السمع بحشر الاجساد على هيئتها ثم ليس فيه ما يدل على اعادة غيرها مما تستحق
من التاليف وما قيل من انه لا يكون الاعادة مثل ذلك التاليف لا بعينه ولا
يجوز ان يخلق الله تعالى في الاجسام المعادة جواهر اخر زائدة عليها فذلك
مما اكثر المعتزلة وهو مبني على فاسد اصولهم من وجوب رعاية الحكمة
وايجاب الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وامتناع عقاب من لم
يعص وثواب من لم يطع وهو يبطل بالاستثناء في التبديل والتجويز و
الذي عليه اهل الحق من الاشاعرة ان ذلك جائز عقلا وواقع سمعا لما ورد
ان سن الكافر يعظم في النار مثل احد وقوله يعظم جلد الكافر في النار

اوبتعيين ذرّات بانواع اجسام وهو مذهب من الذرّات ويا وُرد في ذلك
ما صحت الروايات به عند اهل النقل بكثير غير قليل الى هنا كلامه
وقد تبين مما ذكرناه ان المتفق عليه عند اهل الحق وقوع المعاد الجسماني
مطلقًا واما تعيين انه بالايجاد بعد الاعدام او بالجمع بعد التفريق
فمختلف فيما بينهم والسمع لا يعيّن واحدًا منهما على القطع فقول الامام
الرازي في المحصّل اجمع المسلمون على المعاد بعد جميع الاجزاء بعد افتراقها خلافًا
للفلاسفة ليس بذلك لما عرفت ان الوفاق والخلاف في اصل المعاد لا في صفته
قال صاحب المواقف هل يعدم الله تعالى الاجزاء البدنية ثم يعيدها او يفرقها
ويعيد فيها التأليف الحق انه لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نفيًا ولا اثباتًا
لعدم الدليل على شيء من الطرفين وما يحتج به على الاعدام من قوله تعالى
كل شيء هالك الا وجهه ضعيف في الدلالة عليه فان التفريق هلاك كالاعدام
فان هالك كل شيء خروجه عن صفاته المطلوبة منه وزوال التأليف الذي به
يصلح الاجزاء لافعالها وتتم منافعها او التفريق كذلك وههنا توجيه آخر وهو
ان الممكن لما كان وجوده من غيره كان في حد نفسه عاريًا عن الوجود كالهالك
بذلك المعنى لاذن ذاته لا يزال ينعكس في حالتي وجوده وعدمه ولذلك قال هالك
ولم يقل يهلك فانهم قال الفاضل الشريف في شرح المواقف واعلم ان الاقوال
الممكنة في مسئلة المعاد لا يزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط
وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة والثاني ثبوت المعاد
الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهما معًا
وهو قول كثير من المحققين كالحليمي والغزالي والراغب وابي زيد الدبوسي
ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخري الامامية وكثير من الصوفية

فانهم

فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع و
العاصي والمثاب والمعاقب والبدن يجري منها مجرى الآلة والنفس باقية
بعد فساد البدن فاذا اراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح
بدنًا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا والرابع عدم ثبوت شيء منهما
وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف في هذه الاقسام
وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يتبين لي ان النفس هل المزاج الذي
ينعدم عند الموت فيستحيل اعادتها او هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن
المعاد حينئذ الى هنا كلامه ولا يذهب عليك ان ههنا احتمالا آخر وهو القول بثبوت
احدهما والتوقف في الآخر وهو في الحقيقة احتمالان آخران احدهما القول بثبوت
المعاد الروحاني والتوقف في المعاد الجسماني وثانيهما القول بثبوت المعاد
الجسماني والتوقف في المعاد الروحاني فالاقوال الممكنة في هذا المقام
سبعة لا خمسة كما توهمه الفاضل المذكور قال ابن سينا في النجاة يجب ان نعلم
ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة
وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند البعث وخيرات البدن وشروره
معلومة لا يحتاج الى ان تعلم وقد بسطت الشريعة الحقة التي اتانا بها نبينا
محمد المصطفى صلى الله عليه وسلم السعادة والشقاوة التي بحسب البدن ومنه ما هو مدرك
بالعقل والقياس البرهاني وقد صدقته النبوة وهو السعادة والشقاوة
الثابتتان بالقياس اللتان للانفس وان كانت الاوهام منا تقصر عن تصورها
الآن لما نوضحه من العلل والحكماء الالهيون رغبتهم في اصابة هذه السعادة
اعظم من رغبتهم في اصابة السعادة البدنية بل كانهم لا يلتفتون الى تلك وان
اعطوها فلا يستعظمونها في جنبة هذه السعادة التي هي مقارنة الحق الاول الى

هنا كلامه

مطلب في بيان قول جالينوس

ولا يخفى عليك ان القسم الخامس ... بين الاقسام ... التوقف في ... احدهما والتوقف فيهما في ... الاقسام ... كما ذكره الشريف الفاضل ...

فان قلت أليس قولهم باستحالة عدم تناهي الابعاد وقولهم بان النفوس الناطقة
غير متناهية الراسم للانكار للمعاد الجسماني اذ على تقدير وقوعه يلزم اجتماع
الابدان الغير المتناهية في الوجود اذ لا بد لكل نفس من بدن مستقل فيلزم عدم
تناهي الابعاد قلت ذلك وهم سبق اليه بعض الناظرين في هذا المقام
واثبته في شرح العقائد العضدية وليس الامر كما توهم فان حشر الاجساد
اللازم على تقدير وقوع المعاد الجسماني هو حشر المكلفين من المطيع المستحق
للثواب والعاصي المستحق للعقاب لا حشر جميع افراد البشر مكلفا كان او غيره
فانه ليس من ضروريات الدين لان الاخبار المنقولة فيه لم يصل الى حد التواتر
ولم ينعقد عليه الاجماع بل كان مختلفا فيه فيما بينهم فلم يكن الاعتقاد به من
شرايط الاسلام وقد نبه عليه الفاضل السيوطي في البحر حيث قال والسمع
دل عليه ويتأول في المكلف بالتفرق وقال الشارح يعني لا اشكال في غير
المكلفين فانه يجوز ان يعدم بالكلية ولا يعاد واما بالنسبة الى المكلفين فانه
يتناول العدم بتفرق الاجزاء وفي تحصيل المحصل ايضا حيث قال وقال القائلون
بامكان اعادة المعدوم ان الله تعالى يعدم المكلفين ثم يعيدهم ونبه الآمدي
ايضا في كلامه المنقول عن ابكار الافكار حيث قرر الخلاف في اعادة المكلفين
والمكلف من بلغ الحلم وبلغ اليه الحكم ولا اخفاء في ان عدم تناهي جميع افراد
البشر لا يستلزم عدم تناهي المكلفين منهم فلا يلزم من القولين المنقولين انكار
ما هو الضروري في الدين في هذه المسئلة وههنا امر آخر لا بد من التنبيه عليه
وهو ان اللازم في المعاد الجسماني هو وجود بدن ما لا وجود البدن الاول
بعينه وقد ظهر هذا مما تقدم في تقرير القول الثالث وظاهر قوله تعالى أوليس
الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم مساعد له فلا توقف

في ثبوت

في ثبوت ما هو الضروري في الدين في هذه المسئلة على صحة اعادة المعدوم
بعينه على اصل من قال باعدام الاجسام كما توهمه القوم وصرح به الشريف
الفاضل في شرح المواقف حيث قال ان المعاد الجسماني يتوقف على اعادة
المعدوم عند من يقول باعدام الاجسام دون من يقول بان فنائها
عبارة عن تفرق اجزائها واختلاط بعضها ببعض كما يدل عليه قصة
ابراهيم عم في احياء الطير ولا انحاء لما ذكره المنكرين للمعاد الجسماني
من انه لو اكل انسان انسانا بحيث صار الماكول جزء منه اي من الآكل فلو
اعاد الله تعالى ذينك الانسانين بعينهما فتلك الاجزاء التي كانت للماكول
ثم صارت للآكل اما ان يعاد فيهما وهو محال لاستحالة ان يكون جزء واحد
بعينه في آن واحد في شخصين متباينين او يعاد في احدهما وحينئذ فلا
يكون الآخر معادا بعينه اذ لم يكن معادا بجميع اجزائه والمقدر خلافه
فثبت انه لا يمكن اعادة جميع الابدان بعينها لان مبناه على توقف
المعاد الجسماني على اعادة المعدوم بعينه وقد عرفت انه لا توقف له عليها
فمسئلة اعادة المعدوم ليست من مبادي مسئلة حشر الاجساد كما زعمه
صاحب المواقف حيث رتب مرصدا للمعاد على مقاصد وجعل المقصد الاول
في اعادة المعدوم والمقصد الثاني في حشر الاجساد وقد اصاب في ترفيه
الآمدي فانه رتب في ابكار الافكار اصل المعاد على ثلثة فصول وجعل
الفصل الاول في جواز اعادة ما عدم عقلا والثاني في صحة وقوع المعاد
الجسماني والثالث في المعاد النفساني ثم قال وقد اختلف في جواز اعادة
المعدوم عقلا فذهبت الفلاسفة والتناسخية وابو الحسين البصري وبعض
الكرامية الى المنع من ذلك وذهب اكثر المتكلمين الى جوازه ثم اختلف

القائلون بالجواز فذهبت الاشاعرة ومن تابعهم الى جواز اعادته بعد عدمه
ذاتا ووجودا واختلفوا في اعادة الاعراض فمنهم من منع منها وذهب اكثر
الجمهور الى اعادتها مطلقا ثم اختلف اصحابنا القائلون بجواز اعادة
الاعراض في انه هل يجوز اعادتها في غير محلها او انها لا تعاد الا في محلها
والذي عليه المحققون منهم انما هو جواز اعادتها في غير محلها واما المعتزلة
القائلون بكون المعدوم الممكن ذاتا وان وجوده زائد على ذاته فانهم جوزوا
اعادته بعد عدمه وجودا لا ذاتا ومنعوا من اعادة المعدوم ذاتا واما الاعراض
فقد اتفقوا على جواز اعادة ما كان منها على اصولهم باقيا غير متولد واختلفوا
في جواز اعادة المتولد منها واختلفوا ايضا في جواز اعادة الابعاد كالحركات
والاصوات والارادات فذهب الاكثرون منهم الى المنع من اعادتها
وجوزه الاقلون كالبلخي وغيره الى هنا كلامه وبهذا التفصيل المنقول
على اصل المعتزلة يتبين ما في قول الفاضل الشريف في شرحه للمواقف
وهي اي اعادة المعدوم جائزة عندنا وعند مشايخ المعتزلة ولكن عندهم
المعدوم شيء فاذا اعدم الوجود بقيت الذات المخصوصة فامكن لذلك ان يعاد
وعندنا ينتفي بالكلية مع امكان الاعادة من المقصود فتدبر ولنا الى لشا
في جواز الاعادة على ما ذكره في المواقف وشرحه المذكور انه لا يمتنع وجوده الثاني
لا لذاته ولا للوازمه والا لم يوجد ابتداء بل كان الكل من قبيل الممتنعات
لان مقتضى ذاته ولوازمه لا يختلف بحسب الازمنة واذا لم يمتنع كذلك كان ممكنا
بالنظر الى ذاته وهو المطلوب فان قيل العود لكونه وجودا حاصلا بعد
طريان العدم اخص من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص
ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم فجاز ان يمتنع وجوده بعده اما

لذاته

لذاته او للوازمه ولا يمتنع وجوده مطلقا قلنا الوجود امر واحد في حد ذاته
لا يختلف وكذا الواحد ابتداء واعادة بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة
الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان وكذا الايجاد امر واحد لا يختلف ابتداء
واعادة الا بحسب تلك الاضافة فان قيل لا زمان اي الوجه المبتدا والمعاد
كذا الايجاد ان امكن وجوبا وامتناعا لان الاشياء المتوافقة في الماهية بحسب
اشتراكها في هذه الامور المستندة الى ذواتها ولو جوزنا كون الشيء الواحد
ممكنا في زمان كزمان الابتداء كان ممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة معللا
اي ذلك الكون بان الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود
في الزمان الاول بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو
الاعم منه وامتناع ذلك المغاير لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب
الذاتي معللا بان الوجود في زمان ثان ثانيا اخص من الوجود المطلق
ومغاير للوجود في زمان آخر فجاز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق
او المغاير واجبا وفيه اي في التجويز الثاني اللازم للتجويز الاول مخالفة
لبديهة العقل الحاكمة بان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان
ويقتضي لذاته وجوده في زمان آخر لان اقتضاء الذات من حيث هي هي لا ينفك
انفكاكه عنها وفيه ايضا اغناء الحوادث عن المحدث لجواز ان يكون ممتنعة لذواتها
في زمان كونها معدومة وواجبة لذاتها حال كونها موجودة فلا حاجة لها الى
محدثها بل ذاتها كافية في ثبوتها وينسد باب اثبات الصانع بالاستدلال
عليه بالمصنوعات بما عرفت من استغناء الحوادث عنه والعجب من صاحب المواقف
انه جوز بالطلاقه هذا البحث في بحث ان الامكان لازم لماهية الممكن حيث قال
ان ازلية الامكان ثابتة وهي غير امكان الازلية وغير مستلزمة له وقال الشارح

لذواتها ح

[illegible]

الفاضل

في تقريره وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلي اي ثابت ازلا كان الازل ظرفا
للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا
غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي نقيضه لزوم الامكان لماهية
الممكن وهو ثابت للعالم وللحوادث اليومية ولنا عليه البارئ كلها ايضا
واما قلنا ازليته ممكنة كان الازل ظرفا للوجود على معنى ان وجوده المستمر
الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني
بجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على
وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من
قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه
من الوجوه نسادنا ما يفهم من قوله ولو جوزنا كون الشيء الواحد ممكنا في زمان
ممتنعا في زمان آخر لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي
فكلام الشارح الفاضل ايضا لا يخ من الاضطراب بحثا والله اعلم بالصواب
ومن رام زيادة تفصيل في هذا الباب فليطلبها من رسالتنا المعمولة في
تحقيق المسئلة المنقولة وفي الحواشي التي علقناها على تهافت الفلاسفة قال
صاحب المواقف والخصم يعني المنكر لجواز اعادة المعدوم يدعي الضرورة تارة
ويلتجى الى الاستدلال اخرى ويرد عليه انهم لا يدعون الضرورة واما ما ذكر
ثانيا فعلى وفقه وقع نقل الآمدي حيث ذكر في ابكار الافكار وحججهم في تمام
المعارض لوجوهها فيه قال في شرح العقايد العضدية انهم يدعون
البديهة وينبهون بالدلائل التنبيهية لم يصب قال الفاضل الخواجه زاده اما القول
فقالوا تخلل العدم بين الشيء ونفسه ح بالضرورة وقال الشارح الفاضل
في تعليله لان التخلل بين طرفين متغايرين فيكون الوجود بعد العدم غير

الوجود قبله ضرورة تصور تخلل العدم بينهما وعلى هذا فلا يكون المعاد هو المبتدأ
بعينه لان كلا منهما موصوف بوصف مغاير لوصف صاحبه فهما موصوفان متغايران
فلا يكون الموجود الاول بعينه معادا وانت خبير بمنه والجواب انه لا معنى لتخلل العدم
ههنا سوى انه كان موجودا زمانا ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم اتصف به
في زمان ثالث ومن ههنا تبين ان التخلل في الحقيقة انما هو لزمان العدم بين
زماني الوجود الواحد واذا نسب هذا التخلل الى المعدوم مجازا كما ان
اعتبار التغاير في الوجود الواحد بحسب زمانيه على ان دعوى الضرورة
في حكم خالف الجمهور من العقلاء غير مسموعة ولا يذهب عليك ان تشبيه
ما ذكره في مقام التعليل والجواب على اصل القائلين بزيادة الوجود
على الماهية ولا اختصاص بما ذكر في هذه المسئلة بذلك الاصل على ما نبهت
عليه فيما تقدم وقال الفاضل الطوسي في قواعد العقائد في تعليل المنكرين
لاستحالة تخلل العدم بين شيء واحد بعينه فاذن لا يكون المعاد عين
المبتدا بل انه لا يتذكر هو مثل وقال سديد الدين محمود الحمصي انه لذلك ينتقض
بالتذكر فان الحاصل في الذكر بعد النسيان هو ما ذكر اولا بعينه وهويته
وليس في ذلك تصحيح لان المغايرة بنا في الوحدة والتماثل والمعاد والمبتدا لا يتغاير
اتحادهما الى هنا كلامه والجواب السابق ذكره صالح في هذا ايضا ومنهم من
دقق في ترح الجواب المذكور وقال لا يخفى عليك ان معنى تقدم الشيء على الشيء مطلقا
عبارة عن كون وجود الشيء الاول متقدما على وجود الشيء الثاني واعتبر ذلك بالدور
فانه يستلزم تقدم الشيء على نفسه بمعنى ان يكون وجوده مثلا متقدما على
وجوده نفسه فلو اعيد المعدوم لزم تقدمه بالوجود على نفسه كما يحكم العقل
ببطلان تقدم الشيء على نفسه تقدما ذاتيا كما يلزم في الدور يحكم ببطلان

تشهد على نفسه تعوقها زمانيا ولم يرد ان اللازم في الدور هو ان يكون
الشيء موجودا ابتداء قبل ان يكون موجودا ابتداء وهذا
مستحيل بالبداهة سواء كانت القبلية ذاتية
او زمانية وفيما نحن فيه لا يلزم ما ذكر بل
يلزم ان يعود وجود الشيء بعدما
زال عنه واستحالته غير ظاهرة
وهو الشاهد الاخير

هذه رسالة مولانا في تحقيق ان الله تعالى فاعل مختار لا موجب بالذات

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله القادر المختار والصلوة على سيد الاخيار محمد سيد الابرار وعلى
آله الكرام وصحبه الكبار من المهاجرين والانصار ما تعاقب الادوار
وتناوب الليل والنهار وبعد فهذه رسالة في تحقيق انه تعالى يصدر بالقدرة
والاختيار لا بالكره والاضطرار فانه من امهات المطالب ولا يمكن اثباته
بالنقل لتوقف النقل عليه وذلك لان ثبوت الشرع موقوف على دلالة المعجزة
على صدق رسول الله وهي موقوفة على ان يكون المعجزة صادرة عند الله تعالى تصديقا
له عن الرسول باقداره عليها على خلاف المذهبين فههنا نحتاج الى ذكر ادلة لو
كان تعالى مضطرا في ايجادها او في تمكين مدعي الرسالة منها لا يكون واحد منها
تصديقا فعليا منه تعالى للمدعي المذكور ومن ههنا تبين ان من انكر كونه تعالى قادرا
مختارا ليس من الاسلام والحكمة الا الاسم والرسم وان من تصدى لاثبات
هذه الصفة له تعالى بالكتاب والسنة لم يكن على بصيرة قال الامام البيضاوي
في تفسير قوله تعالى ان الله تعالى على كل شيء قدير والقدرة هو التمكن من ايجاد

الشيء

الشيء وقيل صفة تقتضي التمكن وقيل قدرة الانسان هيئة بها يتمكن
من الفعل وقدرة الله تعالى عبارة عن نفي العجز عنه والقادر هو الذي ان
شاء فعل وان شاء لم يفعل والقدير الفعال لما يشاء على ما يشاء ولذلك
قلما يوصف به غير الباري واشتقاق القدرة من القدر لان القادر
يوقع الفعل على مقدار قوته او على مقدار ما يقتضيه مشيته وفيه دليل على
ان الحادث حال حدوثه والممكن حال بقائه مقدوران وان مقدور العبد
مقدور الله تعالى لانه شيء وكل شيء مقدور له تعالى الى هنا كلامه وقد عرفت ان المتمسك
بالآية كل شيء مقدور الله تعالى لا يكون الا بعد الشرع فالاستدلال بالآية المذكورة
على ان مقدور العبد مقدور له تعالى بناء على ان المقدمة المذكورة مبنية على ان
ان القادر ما صح منه الفعل والترك لا ما ذكره فان ذلك معنى المختار وقد
واضح قال الامام في المطالب العالية اصح ما قيل في حد القادر انه الذي يصح
منه ان يفعل تارة وان لا يفعل اخرى بحسب الدواعي المختلفة ثم قال
الدواعي ليست من باب التصورات بل من باب التصديقات فانه ما لم يحكم الذهن
باشتمال الفعل الفلاني على نفع زائد لم يحصل الداعي الى الفعل وما لم يحكم
الذهن باشتمال الفعل على ضرر زائد لم يحصل الداعي الى الترك فثبت ان
الدواعي والصوارف من باب التصديقات لا من باب التصورات ثم قال اتفق
المحققون من الفلاسفة على ان صدور الفعل عن القادر يتوقف على الداعي
وبه قال ابو الحسين البصري من المعتزلة واكثر المتكلمين اتفقوا على انه لا يتوقف
عليه وانا قال اكثر المتكلمين لا يمتنع ترجيح احد الجانبين بدون المرجح فالذين
زعموا ان الرجحان عند حصول المرجح يصير الفعل اولى بالوقوع ولا ينتهي الا
الاولوية الى حد الوجوب ومنهم من قال الرجحان بدون المرجح في حق القادر جائز

بيحوز الا لدلي ... اجتماع الفرق ... من الاكثر ... المشغول

انتهى الامام البيضاوي

بل واقع ومن ثم ذكروا امثلة منها المحترز بعد شربها التدخين ومنها المخير بين اكل الرغيفين
ومنها ... من السبع اذا وصل الى منشعب الطريقين فانه يختار احدهما دون
الآخر لا لمرجح وهذا ايضا مذكور في الكتاب المزبور ومن ههنا تبين انه لم يصب
في زيادة قوله بحسب الدواعي المختلفة في حق القادر على الاطلاق لعدم صحتها
على اكثر المتكلمين ان كان المراد منها بيان اشتراط الداعية في صدور الفعل
عن القادر كما هو الظاهر المتبادر والا فلا يصح الحد المذكور على من في طرف خلافهم
من عامة الحكماء وسائر المتكلمين لانهم قائلون باشتراطها فيه واتضح دقيقته
وهو ان الحكماء انما انكروا كونه تعالى قادرا لان صدور الفعل عن القادر يتوقف
عندهم الى الداعي الى ذلك وهو غير متصور لانه الغني المطلق فلا
مجال لان يكون الداعي مصلحته والعالي لا يفعل لاجل السافل فلا ايضا لان
يكون الداعي مصلحة الغير فانتفى الداعي فيه بالكلية ولا يلزم منه ان لا يكون
ممكنا عن الفعل والترك اصلا في الجملة حتى يلزم الايجاب لان التمكن من الفعل و
الترك في الجملة بان لا يكون واحد منهما لازما لذات الفاعل لا يستلزم الحاجة
الى الداعي انما الحاجة اليه عند صحة كل منهما بدلا عن الآخر في الواقع وهذا اخص
من الاول لا يجوز ان يكون احدهما متعينا في الواقع بحسب اقتضاء الحكمة لا بسبب
اقتضاء لذات الفاعل ومن ثم من قال لو علم ان القادر هو الذي يصح ان يصدر
عنه الفعل وان لا يصدر وهذه الصحة هي القدرة وانما يترجح احد الطرفين على
الآخر بانضمام وجود الارادة او عدمها الى القدرة والفلاسفة لا ينكرون
ذلك منا القادر بمعنى التمكن من الفعل والترك في الجملة لا القادر المنقول عنا و
مراده من صحة ان يصدر عنه الفعل وان لا يصدر صحتها نظرا الى ذاته لا صحتها
بحسب الواقع ومراده من الارادة ما سماه الفلاسفة العناية الازلية

تمت الرسالة الشريفة

م

هذه الرسالة التحقيقية بسم الله الرحمن الرحيم كلام النفسي لله تعالى

الحمد لله القديم كلامه العظيم انعامه والصلوة على محمد خاتم الرسالة
ومبلغها بافصح المقالة وبعد فهذه رسالة معلقة في شرح المقالة
المفردة المنسوبة الى العلامة عضد الملة والدين عبد الرحمن بن احمد الايجي
قال اعلم ان الاصحاب اراد اصحاب المذاهب في المسئلة المذكورة وهم الاشاعرة
المنسوبون الى ابي الحسن علي بن اسمعيل الاشعري المنتسب الى ابي موسى الاشعري
والحنابلة الى احمد بن حنبل وهو فيهم الحشوية وهم الجبرية قال محمد
الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عند تفصيل القائلين بالجبر وسموهم تارة
حشوية وتارة جبرية والكرامية اصحاب ابي عبد الله محمد بن كرام والمعتزلة
رئيسهم واصل بن عطا ومعتمدهم في هذه المسئلة ابو علي الجبائي وابنه ابو
[هاشم] لما راوا اجتماع النتيجتين المتنافيتين يعد ما وقعوا على لزوم هذا المحذور
وهو ان يجتمع النتيجتان المتنافيتان في الصدق الحاصلتين من قولهم من القياس
القائل الكلام صفة [illegible] واما ما لا عن قولهم مع ان المعتزلة والكرامية لا يعترفون
بهذا القياس الاول وان الاشاعرة والحنابلة لا يقولون بالقياس الثاني على طريق
التوزيع او على سبيل التقدير وكل ما هو صفة الله تعالى فهو قديم لاستحالة
ان يكون ذاته تعالى محلا للحوادث فالكلام قديم وهذا نتيجة القياس الاول لانه لا يذكر
هنا لان الكلام في تفصيل ما يحصل من تلك النتيجة وصحة وجه النتيجة
الاخرى لانه ذكرها ان تذكر اعز قوله اجتماع النتيجتين المتنافيتين وقولهم
الكلام مرتب الاجزاء يعني في الوجود الخارجي متقدم بعضها على بعض تفصيل
لمعنى الترتيب المذكور وكل ما هو كذلك فهو حادث ضرورة ان حدوث الجزء يستلزم
حدوث الكل فالكلام حادث فان قلت ان المراد من الكلام ههنا الكلام اللفظي

اذ لا صدق للصغرى المذكورة على تقدير ارادة الكلام النفسي والمراد منه فيما
من قوله فالكلام قديم انا اهل الكلام النفسي اذ لا صدق لصغرى القياس الاول على
ارادة الكلام اللفظي فلا منافاة بينهما قلت بل المراد منه في الموضعين ما به
كان الله تعالى متكلما فالمنافاة بين النتيجتين ثابتة مع جواز حمل الطائفة من
الطوائف الذاهبة الى المذاهب المعروفة معترضة منها اي من تلك المقدمات
الاربع كالمعتزلة كان حقه ان يقول فالمعتزلة لان المقام مقام التفصيل لا
مقام التمثيل للاولى حالا ثم ان المعتزلة لا يمنعون تلك المقدمة فيحق
الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسي ونفيه فنحن لا ننكر
قدم الالفاظ والحروف وهم لا يقولون بحدوث الكلام النفسي فقد صرح
المصنف بها حيث قال في المواقف وما نقوله من كلام النفسي فهم ينكرون
ثبوته ولو سلموه لم يقولوا قدمه فصار محل النزاع نفي المعنى واثباته لان المراد
من الكلام المذكور على ما نبهت عليه آنفا ما كان الله تعالى به متكلما لا الكلام النفسي
قيل والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلما ذهبوا الى انه متكلم بمعنى ايجاد
الاصوات والحروف في محلها وايجاد اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ وان لم
يقرأ على اختلاف بينهم وانت خبير بان المتحرك من قام به الحركة لا من اوجدها
ولو صح اتصاف الباري تعالى بالاعراض المخلوقة له تعالى عن ذلك علوا كبيرا
ويرد عليه ان اللازم من صحة التوصيف لا صحة الاتصاف والفرق واضح فان
انتفاء الاول لعدم مساعدة النقل وانتفاء الثاني لعدم مساعدة العقل
وقوله تعالى عن ذلك علوا كبيرا صريح في انه اراد بالاتصاف معناه الحقيقي فلا
يصرفه الى معنى التوصيف والكرامية الثانية فهم وافقوا المعتزلة في ان
كلامه تعالى حروف واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته

تعالى

تعالى لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى فهم قالوا بصحة القياس الثاني دون الاول
اذ قد جعلوا كبراه ومن ذكر في تقرير هذا الكلام الحنابلة بدل المعتزلة لم يصب
لان الحنابلة لا يسلمون حدوث كلامه تعالى وهو صلا لاستدراك المذكور الاشتراك
بين الفريقين في المذكور قبله والاشاعرة الثالثة لما عرفت ان المراد من
الكلام ما كان الله تعالى به متكلما وهو عند الاشاعرة الكلام النفسي لا الكلام
اللفظي المؤلف من الحروف المرتبة وذلك لانهم يشتقون من امر الكلام وبقولهم
تكلم الله تعالى اسم مشترك بينهما وان كونه تعالى متكلما بقيام ذلك المعنى الازلي
لا بالكلام اللفظي القائم بمحل آخر والحنابلة الرابعة قالت الحنابلة كلامه تعالى
حروف واصوات تقوم بذاته تعالى وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم
لا جهلا بل عنادا ان الجلد والغلاف قديمان فضلا عن المصحف وانا قلنا
لا جهلا بل عنادا لان بطلان ما قالوا اظهر من ان يخفى فان قلت اليست الحشوية
ايضا يمنعون المقدمة الرابعة قلت نعم وانما لم يذكرهم المصنف لانهم من الحنابلة في
الفروع كما ان الحنابلة منهم في الاصول قال الصفدي في شرح لامية العجم
ان الغالب في الشافعية الاشاعرة والغالب في الحنفية المعتزلة والغالب
في المالكية القدرية والغالب في الحشوية مع الجبرية على ما صرح به محمد الشهرستاني
في كتاب الملل والنحل فهم قالوا بالقياس الاول ومنعوا كبرى القياس الثاني
وذكروا في بعض المسند على طريق التنظير لا على طريق التمثيل ان المنتظم من
الحروف فقط لا يكون مرتب الاجزاء بل دفعيا كالقائم بنفس الحافظ وكالحادث
على الورقة من طابع فيه نقش الكلام واما لزوم الترتيب في التلفظ والقراءة
فلعدم مساعدة الآلة ويشتاق زيادة تفصيل لهذا الكلام وعلى هذا
التقدير لا يتجه عليه ما قيل ان الكلام في المنتظم من الحروف المسموعة لا في الصور

... المرتبة في الخيال

او المخزونة في الحافظة او المنقوشة باشكال الكتابة والحق اراد تحقيق قول
الشيخ الاشعري في هذه المسئلة وهذا الحمل لقوله مما اختاره محمد الشهرستاني
في نهاية الاقدام وقال الشريف ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة
الى قواعد الملة ان الكلام يطلق على معنيين بالاشتراك اللفظي وما وقع في
عبارة بعض المشايخ من انه مجاز في اللفظ فليس معناه انه غير موضوع له بل ان
الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس وتسميته اللفظ به
ووضعه لذلك انما هو باعتبار دلالته على المعنى قال الاخطل ان الكلام لفي
الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا اي جعل الواصل الينا من جهة
اللسان دليلا على الحاصل في القلب فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية على الكلام
النفسي اي المعنى القائم بالنفس وعلى الكلام اللساني اي الكلام اللفظي وانما
نسبه الى اللسان تنبيها على اختصاصه بتلك الآلة وقد يقسم الاخير الى حالتين
فيشتق من الكلام المتكلم باعتبار كل من تينك الحالتين على ما نبه عليه
بتفصيلها بقوله ما للمتكلم بالفعل وما للمتكلم بالقوة حيث اعاد لفظ المتكلم
ولم يقل باله بالقوة ونبيين المحل اي الثلاثة المذكورة من الاقسام بالضد
فان الاشياء تتبين باضدادها كالنسيان للاول فيه نظر لان النسيان
انما يقابل الذكر دون الكلام وانما يقابله السكوت والخرس الباطنيان
كما ان الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده اعني السكوت والخرس لكن لما كان
في الكلام وضده نوع خفاء لم يشتهر اطلاق لفظها عند اهل العرف واللغة
الا على الكلام اللفظي وضده والسكوت وهو ترك التكلم مع القدرة عليه و
بهذا القيد الاخير فارق الصمت فان القدرة على التكلم غير معتبرة فيه والخرس
للثالث وهو آفة في اللسان لا يمكن معها ان يعتمد مواضع الحروف وهو اعم

من البكم لانتظامه العارضي والاصلي والبكم مخصوص بالثاني قال الراغب البكم
اعتقال اللسان واصله فيمن يولد اخرس ومن لم يعرف بينهما لم يحسن المعنى
اي لفظ المعنى يطلق على معنيين هذا الاطلاق ايضا بالاشتراك اللفظي
على المعنى الذي هو مدلول اللفظ باي نوع لا التكلم وعلى المعنى الذي هو
القائم بالغير والمعنى بهذا المعنى يقابل العين الذي هو القائم بنفسه فالشيخ
لما قال الكلام هو المعنى النفسي وكان المتبادر الى الفهم من المعنى عند
الاطلاق المعنى الاول فهم الاصحاب يعني اصحاب الشيخ وهم الاشاعرة منه
اي من كلامه ان المراد منه اي مراد الشيخ من لفظ المعنى مدلول اللفظ وحده وهو القديم
عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما لدلالتها على ما هو كلام حقيقي فالتزموا
بحدوث الالفاظ زاعمين انه مذهبه ايضا على ما افصح عنه قولهم تحقيق الخلاف
بيننا وبين المعتزلة يرجع الى اثبات الكلام النفسي ونفيه والا فنحن
لا نقول بقدم الالفاظ والحروف وهم لا يقولون بحدوث الكلام النفسي
لو ثبت عندهم وله اي لهذا الذي فهموه من كلام الشيخ وزعموا انه المذهب
لوازم فاسدة كثيرة وفساد اللازم ملزوم لفساد الملزوم كعدم التكفير
لمنكر كان حقه ان يقول كعدم اكفار من اكفر قال الامام المطرزي
في المغرب الكفر في الاصل الستر والكفر اسم شرعي ويأخذ من هذا والكفر
دعاه كافرا ومنه لا تكفر اهل قبلتكم وانما تكفروا اهل قبلتكم فغير مثبتة
رواية وان كان جائزا لغة يعني بتشديد الفاء قال الكميت بما اهل البيت
وطائفة قد اكفروني بحبكم وطائفة قالوا مسيء ومذنب كلاهما ما بين
الدفتين انه في المصحف اذ يعتقد نفي الكلامية عنه بان يقال الذي نظم المنزل
المتحدي المفصل الى السور والآيات كلام الله لكنه علم بالضرورة من الدين

مطلب الفرق بين الاكفار والتكفير

أي كلام الله تعالى وتوجيهه أن يكفر منكره ضرورة أن انكار ما علم من الدين ضرورة
كفر وفيه بحث وهو أن ما علم من الدين ضرورة هو أن المكتوب بين دفتي
المصاحف نظم منسوب الى الله تعالى انشاء واختراعا منقطع النسبة عن البشر
اذ لا دخل له فيه لا ايجادا ولا كسبا وأما أنه منسوب اليه تعالى نسبة سائر صفاته
القائمة بذاته فليس هو مما علم من الدين ضرورة واللازم مما ذكرنا هو
الثاني دون الأول فاللازم ح غير ما سد به لك الفساد ولا فساد في عدم لازم
وكلزوم عجز المعارضة صلابته وكعدم المعارضة لأن التمثيل اللازم للإلزام
والتحدي بالكلام أي بكلام الله تعالى الحقيقي لا للقطع بأن ذلك إنما يتصور في
النظم المؤلف المفصل المسموع إذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة ودعوة المنكرين
الى الاتيان بمثلها لا يتجه عليه ح أن تلك الصفة عبارة عن المعاني المتناسقة
المدلولة للألفاظ المرتبة وكيف لا يتصور من البشر نسق المعاني على وجه بليغ
بلغ رتبتها الى البلاغة وإن لم يكن قرينة مثلها على أنهم ينكرون قدمها ويزعمون
انها من ترتيب النبي والمقصود من التحدي الزامهم وتعجيزهم لا طلب الاتيان بمثلها
حقيقة بل لأن المعجزة من شرائطها أن لا تكون متقدمة على التحدي لانقراض وجه
دلالتها على صدق مدعي النبوة لكونها تصديقا فعليا من الله تعالى ولا يعقل التصديق
قبل الدعوى قيل وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة ولا يذهب عليك أنه
ذكره أولا مرجع الى هذا لما نبهت عليه ثم ان المراد فيما بين الدفتين المكتوب
في المصاحف وهو المقروء والمحفوظ من الألفاظ لأن الكتابة تصوير اللفظ بالنقوش
المخصوصة فالمكتوب هو اللفظ وإن كان الثابت هو النقوش في المصحف بل نقولها في قوله
فالشيخ كما قال الكلام الخ من التفريع عليها تقدم من التفصيل إنما هو باعتبار هذا
الاضطراب والكلام فيه لتفريع الفهم المذكور عليه إنما هو على تقدير عدم إطلاق المعنى على

المعنيين

المعنيين يكون فهم ما ذكر من كلام الشيخ أظهر كما لا يخفى المراد به يعني مراد الشيخ
من المعنى في قوله الكلام هو المعنى النفسي الكلام النفسي بالمعنى الثاني وصوابه المعنى
بالمعنى الثاني لأن المعنى الثاني للمعنى لا للكلام شاملا للفظ والمعنى القائم
قائما بذاته تعالى وهو قديم لأن اللفظ القائم بالنفس ليس بمرتبة الاجزاء
في نفسه لا بمعنى أنه ليس بين اجزائه ترتيب وضعي وهيئة تاليفية لأن الحروف
بدونه لا تكون كلمة والكلمات بدونه لا تكون كلاما والدلالة على المعاني الوضعية
والمزايا الخطابية لا يتم بدونه بل بمعنى أنه ليس بينها ترتيب الوجود و
تعاقب فيه حتى يكون وجود بعضها مشروطا بانقضاء بعض آخر كالقراءة
لعدم مساعدة الآلة فإنه لا يمكننا أن نتلفظ ببعض الحروف ما لم ننزع عن
بعضها لعدم مساعدة لساننا للتلفظ بجميع الحروف دفعة بخلاف وجوده
في ذات الباري تعالى فإن وجوده جميعها هناك معا لأنه لذاته تعالى لا يرد ان
فلا يلزم حدوث شيء منها ويرشدك الى امكان ما ذكر وجود الألفاظ في نفس
الحافظ فإن جميع الحروف بهيئاتها التأليفية العارضة لمفرداتها
ومركباتها محفوظة في نفسه مجتمعة الوجود فيها ليس وجود بعضها مشروطا
بانقضاء البعض وانعدامه من نفسه والفرق بأن وجود الحروف في هذا
الوجه في ذات الله تعالى بالوجود العيني وفي نفس الحافظ بالوجود الظلي الخيالي
لا يضر المقصود بالإرشاد كما لا يخفى على ذوي الرشاد وبهذا التفصيل اندفع
ما قيل من أنه إذا لم يكن بين أجزاء اللفظ ترتيب لا يوجد فرق بين لمع وملع
ونظيرهما واتضح فساد ما قيل وهو غريب لأنه كما زعمت الحنابلة من قدم النظم
المؤلف المرتب الأجزاء فإنه بديهي الاستحالة للقطع بأنه لا يمكن التلفظ
بالسين من بسم الله الا بعد التلفظ بالباء لأن منشأه عدم الوقوف على

على منع الترتيب لذاتا بغيته الحنابلة فان اراد بهم منع الترتيب المذكور الترتيب
في الوضع لا الترتيب في الوجود واما ما قيل ان قيام الحروف والصفات بذاته تعالى
ليس بمعقول وان كان بغير ترتيب الاجزاء كحرف واحد مثلا فان اريد به انه كيفية
قيامه بدون غير معقول لنا فلا كلام فيه وان اريد انه لا يجوز ذلك عقلا كما
هو الظاهر من سياق كلامه فلا نسلم ذلك فانه لما جاز قيام بعض الحروف
فلم لا يجوز قيامه بذاته تعالى لا بد لنفي ذلك من دليل وهو يكتب في المصاحف
المصاحف جمع مصحف وهو مثلث بالضم اي جعلت فيها الصحف والصحف جمع
صحيفة قال الفراء استثقلت العرب الضمة في حروف فكسروا ميمها واصلها
الضم ومن ضمها قال المصحف وقد عرفت ان المكتوب هو الالفاظ دون النقوش
لان معنى الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائية معروفة بالالسنة يقال قرأت الماء
اي جمعت الحروف بعضها الى بعض في لفظ قال الزجاج والذي عندي في حقيقة هذا
ان القرء الجمع لغة من قولهم قرأت الماء في الحوض وقرأت القرآن لفظت به مجموعا
محفوظ في الصدور اراد بالصدور ما فيها من القلوب وهذا على اصل اهل السنة
والجماعة من ان محل العلم وموضع الحفظ هو القلب لا الدماغ كما زعمت الفلاسفة
ويدل عليه النصوص الظاهرة من الآيات والاحاديث وهو غير القراءة والكتابة
والحفظ كما انه يقتضي السياق تغيير الكتابة واما تغيير القراءة فلما كان قوله كما
هو المشهور من ان القراءة غير المقروء ولا شبهة في هذه المغايرة فانها اظهر
من ان يخفى اما الثاني فلاستلزام حدوث الاول حدوث الثاني فكأنه مقرا ان يعرض
لهذا وقيل لما قال غير المقروء وفيه والقراءة حادثة وقولهم يعني قيام
الاستدلال على حدوث الكلام اللفظي انه مرتب الاجزاء بحيث لا يوجد الثاني منها
ما لم ينقض الاول قلنا ما كتب منا لا يكون حادثا قلنا لا نم لزوم الترتيب لمعنى

المذكور

المذكور للكلام اللفظي بل اللفظ الذي في النفس اراد بالمعنى القائم
بالغير بمعنى اللفظ الحاصل في النفس لا ترتيب فيه بحسب الوجود ولا تقدم
ولا تأخر تفسير وتعيين للمراد من نفي الترتيب يعني لا تقدم ولا تأخر بين
اجزائه في الوجود وان كان بينهما ترتيب في الوضع كما هو قائم بنفس الحافظ
ولا ترتيب فيه من تدبر في هذا التنظير معنى التفصيل وتدبر ما يندفع به ما قال
ثم صاحب القول لا يخفى تقريره على الفطن الترتيب انما يحصل في التلفظ فان
التلفظ بكلمة ذات جزئين لا يكون الا بتدريج فيتقدم احد جزئيها على
الآخر في الوجود لعدم مساعدة الآلة بالتلفظ دفعة فاللازم حدوث
التلفظ ومن سمع من الله يعني كلامه سمع غير مرتب الاجزاء اي سمعه بلا تدريج
وترتيب في الوجود لانه سمعه بلا ترتيب وضع ايضا لما عرفت انه فاسد ذهب
الشيخ الاشعري الى ان الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى يجوز ان يسمع
ومنعه الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني وهو اختيار الشيخ ابي منصور الماتريدي
رحمه الله فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله تعالى حتى يسمع ما يدل عليه كما يقال
سمعت علم فلان فلا اتجه عليه ان يقال لما كان معنى سماع كلام الله
سماع ما يدل عليه وكلنا نسمع ما يدل عليه فما معنى اختصاص موسى عليه السلام
باسم الكليم اجاب عنه بانه سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى بخلق الله من غير
كسب لعبد من عباده وان كان من جهة واحدة وقيل سمعه لصفة من جميع الجهات
واختار الامام الغزالي انه سمع كلام الله الازلي بلا صوت ولا حرف كما يرى
في الآخرة ذاته تعالى بلا كم ولا كيف لعدم احتياجه الى الآلة فانه كلامه من
غير آلات ولا لسان كما انه سمعه من غير اصمخة ولا آذان وان بصره من
غير حدقة ولا اجفان وان ارادته من غير قلب ولا جنان وان علمه من غير

امرا ولا نطق بها وان صوته من غير مجار وتجويف فلا حروف منها يترتب
الاركان وهذا الذي ذكرنا دفع المقر عائد على التلفظ المذكور وتحمل الادلة
التي تدل على الحدوث في هذه المسئلة التي يتمسك بها المنكرون بقدم الكلام
اللفظي من المعتزلة والاشاعرة الغافلين عن معنى كلام الشيخ في هذا المقام
على صحة اي على حدوث التلفظ والمراد من حمل الادلة صرفها عن مدلولها
الظاهر ولا يذهب عنك ان هذا انما يتيسر في ادلتهم النقلية دون العقلية
فانهم قد تمسكوا فيه بالوجهين المعقولين ايضا الاول الامر والخبر في الازل
٢ ولا مامور ولا سامع فيه سفه فكيف يتصور ثبوته لله تعالى والثاني لو كان كلامه
قديما يستوي نسبته الى جميع المتعلقات لانه يكون كالعلم في ان تعلقه بمتعلقاته
يكون لذاته فكما ان علم الله تعالى متعلق بجميع ما يصح تعلقه به كذلك كلامه يتعلق
بكل ما يصح تعلقه به ولما كان الحسن والقبح بالشرع صح في كل فعل ان يكون مامورا به
او منهيا عنه هف وبما ذكر من الحمل لا يمشي الجواب عن واحد منهما بل الجواب
عن الاول بان يقال كلامه تعالى ليس بزماني والحوادث كلها واقعة نظرا الى الله
فازمانها المخصوصة واوقاتها المحدودة ولا منتظر بالقياس اليه تعالى انما ذكر بالحال
بالقياس الى من هو على اجزاء الزمان ويجري عليه احكام تعلقها الآن ويتفاوت
عنه حال المضي والاستقبال واما الجواب عن الثاني كطلب التعلم من ابن سيولد
فليس بمحال لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال واما الحق
قبل العزم على الطلب فتخيل والجواب عن الثاني ان الشيء الصالح للامور
المتعددة قد يتعلق ببعضها دون بعض بمرجح من الخارج كما في القدرة القديمة
وبدونه كما في الارادة فان تعلقها ببعض ما يصح تعلقها به دون بعض لذاتها
بخلاف القدرة فانها ترجح من الارادة هذا من الادلة يعني ما دل على عدم

كلام

كلام الله تعالى ومما دل على حدوثه والمراد الحمل على وجه لا محذور فيه فلا يحتاج
ان يقال ان فيما ذهب اليه المتاخرون من الاشاعرة عن قدم المعنى وحدوث
ايضا جمعا بين الادلة لان في الحمل على هذا الوجه محذورا ايضا على انه يلزم
لوازم كثيرة فاسدة وهذا البحث اراد ما ذكره بقوله بل يقول المراد
الكلام النفسي الخ وانما اطلق عليه البحث لانه حصل بالتفتيش الذي هو معناه
اللغوي وان كان ظاهره عبارة الظاهر اذ بينا سبب الظاهر لانه بالمنع ما ذكره
ايضا خلاف ما عليه المتاخرون القوم يعني الاشاعرة ولهذا اسقطها الفاضل
حيث قال بعد نقل محصول هذه المقالة في شرح المواقف وهذا الذي ذكرناه وان
كان مخالفا لما عليه متاخروا اصحابنا وانما قال متاخروا القوم لعدم التصريح
عن متقدميهم بما يخالف ما ذكره بخلاف متاخريهم لكن بعد التامل في معانيه
النظر في اللوازم واذعان للحق اللازم قوله يعرف حقيقته ونظهر انه الحق
بالقبول اللائق للقواعد والاصول وهذا ما قال والحق ان هذا الحمل محمل صحيح
لكلام الشيخ دون الحمل الذي ذكره المتاخرون من اصحابنا والله اعلم بالحق
الذي لا غبار عليه استعار الغبار للشبهة القوية فيستتر بها وجه الحق نوعا
من الاستتار قال الفاضل التفتازاني بعد نقل حاصل هذه المقالة في شرحه
للعقائد وهو جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف اي
الملفوظة او المخيلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال
المترتبة الدالة عليه ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون
صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا
من الفاظ مخيلة ونقوش مرتبة واذا تلفظ كان كلاما مسموعا الى هنا كلامه
ومنشاؤه عدم الوقوف على مراد المصنف من نفي الترتب بين الاجزاء فانه

الشريف

نعم اذا اريد به نفي الترتيب الوضعي على ما قررناه فيما سبق وهو اي الفاضل
حمله على نفي الترتيب الوضعي والهيئة التأليفية فوقع فيما وقع وكم من عائب
قولا صحيحا وآفته من الفهم السقيم واما ما يقال من ان القرآن اذا كان
اسما مخصوصا للالفاظ المعينة يلزم ان لا يكون المنقول بين دفتي المصاحف
المقروّ بالالسنة المحفوظ في الصدور نفس القرآن بل مثله وان جعل اسما للنوع
يلزم صحة نفيه عن خصوصها فهو اشكال غير مخصوص بهذا المقال بل يرد على كل
الاقوال اذ لم ينكر احد من اصحاب المذاهب المذكورة كون لفظ القرآن حقيقة
بازاء اللفظ المنظوم فالترديد فاسد بشقيه وقيل في حله انه اسم للاولين
المخصوص التأليف باول الصحابة اخترعه الله تعالى فيه وما يقرؤه كل احد
مثل له عينه واختار الفاضل المذكور انه اسم له لا من حيث تعيين المحل
فيكون واحدا نوعيا وكلها يقرؤه قارئ نفسه لا مثله وكذا الحكم في كل
شعر وكتاب ينسب الى مؤلفه وما ذكر من انه يلزم صحة نفيه من ذلك ان
اريد صدق سلبه عنها فالملازمة غير مسلمة اذ لا يصح سلب النوع عن فرده
وان اريد سلبه كونه لفظ القرآن موضوعا بازائه بخصوصه بازائه زيد ليس
مسماه اعني ماهية الانسان نفس زيد وهو امر زيادة تحقيق وفضل
تدقيق في هذا المقام فلينظر ما علقناه على التلويح عند تفصيل هذا
الكلام في سلك المطالعة فاحفظ فيها كان ما ذكرهما اوضحنا لا اشتباه
فيه فاحفظ فانه جدير بذلك والله يقول الحق والحق يظهر وهو يهدي
السبيل الى الحق ❀ تمت الرسالة بعون الملك الاحد ❀

هذه رسالة في تحقيق تفكيك الضمائر لابن كمال باشا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي نوّر السرائر ❀ وعقد على الكبائر ❀ والصلاة على محمد المبعوث

من افضل القبائل ❀ واكرم العشائر ❀ وعلى آله واصحابه خير آل
واصحاب ❀ ما ثبت الاقطاب ❀ وتحركت الدوائر ❀ من الاوهام الدائر
وبعد فهذه رسالة رتبتها في تحقيق ما يتعلق بالضمائر من الاوهام
على السنة فحول الانام ❀ كالامثال السائرة منها ما شاع فيما بينهم
وانتشر وارتكز في ضمائرهم ❀ وتقريره وجوب الاحتراز عن
انتشار الضمائر المتسقة في الكلام ❀ وتفكيكها لما فيه من الاخلال
بحسن النظم وحسن الانتظام ❀ حتى طعن صاحب الكشاف ذكر العلامة
انه يعزى الى التنافر في النظم الذي هو ام الفصاحة وام البلاغة على
ما قرره في كتابه المذكور حيث قال في تفسير قوله تعالى اذ اوحينا الى
امك ما يوحى ان اقذفيه في التابوت فاقذفيه في اليم فليلقه اليم
بالساحل يأخذه عدو لي وعدو له الآية والضمائر كلها راجعة الى موسى
ورجوع بعضها اليه وبعضها الى التابوت فيه هجنة لما يؤدي اليه من
تنافر النظم فان قلت المقذوف في البحر هو التابوت وكذلك الملقى الى
الساحل قلت ما ضرك لو قلت المقذوف والملقى هو موسى في جوف التابوت
حتى لا تفرق الضمائر فيتنافر عليك النظم هو ام اعجاز القرآن والقانون
الذي وقع عليه التحدي ومراعاته اهم ما يجب على المفسر الى هنا كلامه و
لقوم ادنى قبيل بعض الظن فان تفكيك الضمائر بارجاع بعضها الى
غير ما ارجع اليه البعض الآخر واقع في مواضع من الكلام القديم ولو كان
فيه نوع هجنة يخل بسلامة النظم لما وقع فيه لانه مصون عن شائبة نقائص
البلغاء واعتراض الخصماء منها قوله تعالى حكاية عن برئه بعد ما سمعه فانما
اسمه على الذين يبدلونه الآية فان الاول والثاني والرابع من الضمائر

المذكورة راجع الى الايصاء الواقع من المحتضر والثالث منها راجع
الى التبديل والى الايصاء والمبدل باعتبار وصيغة وكذا الفاضل عصام
الدين حيث قال في تفسير تلك الآية فمن بدله فمن غير الايصاء عن
وجهه ان كان موافقا للشرع من الاوصياء والشهود بعدما سمعه
من المحتضر فانما اثمه على الذين يبدلونه فاسم الايصال المنزل او
التبديل الا على مبدله دون غيرهم من الموصى والجهلة لانهما بريان
من الحيف والجنف انتهى بعد ما وقفت على التفكيك الواقع في القول المذكور
واتضح عندك تنبيهه على ان فحول حصر كيف انكروه وادعوا انه هجنة مخلة
للفصاحة والحق ان التفكيك الذي يقع في الضماير ان ادى الى الالتباس
في الكلام والاشتباه في المرجع يكون مخلا فلا بد من صون الكلام عنه
وان لم يكن مؤديا الى ذلك لانسياق الفهم باقتضاء سياق الكلام
ومساعدة المقام الى المعاني المرادة من الضماير المتسقة بسبب التفكيك الواقع
فيها كالذي وقع في آية الوصية فلا يكون فيه شيء من الاخلال للفصاحة
واعلم ان الانتشار اللازم في الآية الاخرى على تقدير ارجاع بعض الضماير
الى موسى عم وبعضها الى التابوت من هذا القبيل لا من القبيل الاول وذلك
قال الامام البيضاوي في تفسيره والاحسن ان يجعل الضماير كلها لموسى عم
فانه لو كان في خلاف ذلك مظنة الاخلال بالفصاحة وهجنة في الكلام
لكان لجعل المذكور واجبا لا رخصة بخلافه فكانه ضمن عبارة الاولى الاشارة
الى رد ما ذكر صاحب الكشاف بالطف وجه فان قلت الكبسي في التمسك في
الاولوية بما ذكره حيث قال رعاية للنظم ووقعا لقلت بل فيما يفيد نوع
خلل وجرح للزعم فكانه يشير بجعل ما ذكر وجها للاولوية الى ان يتحمل الاخلال

فصل

٢٠٦

207

في جعل بعض الضماير راجعا الى موسى عم وبعضها الى التابوت باصل النظم الذي
هو مناط الاعجاز نعم فيه اخلال بما يورث زيادة حسن فيه فغايته ما لزم منه
نزول الكلام من درجة الاحسن الى درجة الحسن فاحفظ التدبير
واعلم انه لم الاخلال بحسن النظم في التفكيك المفضي الى الانتشار بان يكون
كل من الضماير راجعا الى غير ما يرجع اليه الباقي او يرجع ما في الوسط
منها الى غير ما يرجع اليه ما في الطرفين واما التفكيك الذي لا يفضي اليه
كما اذا رجع الاول او الآخر منها الى غير ما يرجع اليه الباقي فبمنزل عن المرجع
المذكور فاحفظ هذا الفرق فان القوم غافلون عنه حتى قال بعضهم
ما ذكره الشريف الفاضل من ان الضمير المجرور في قول صاحب التجريد
وعلى اكرم احبائه سيد الانبياء يؤدي الى تفكيك الضماير لرجوع
الضميرين السابقين اعني ضمير نعمائه وانبيائه الى واجب الوجود الا انه
امر ضروري ههنا والتزم ارتكبه المحشي فان ما في اول كلامه من عبارة
يؤدي وما في آخره من عبارة ارتكبه لدلالتهما على ان فيه شيئا مما يحذر
عنه الفصحاء ينبئ عن عدم وقوفه على الفرق المذكور وقال بعضهم في توجيه
رجوع الضمير في قول ابن الحاجب في مختصر المبادي والادلة السمعية و
الترجيح والاجتهاد الى المختصر على وضعه الى علم الاصول بانه على الثاني
يلزم محذور التفكيك لان الضماير السابقة التي اشتملها قوله ثم اختصرته
على وجه بديع وسبيل منيع لا يصد اللبيب عن تعلم صاد ولا يرد الاديب
عن تفهمه راد والله اسأل ان ينفع به كما نفع باصله راجعة الى المختصر وهذا
القول منه صريح في غفلته عن الفرق المذكور ومنها ما اشتهر فيما بينهم
ان ضمير الضمير بعد المضاف والمضاف اليه ان يرجع الى الاول دون الثاني والحق

انه يجوز ان يرجع الى كل منهما بلا رجحان لاحدهما على الآخر بحيث يكون
خيرة من جهة القرينة او الفصاحة على ما دل عليه رجوعه تارة الى المضاف
واخرى الى المضاف اليه من كلام ا ه وذلك ان قوله تعالى في سورة السجدة
وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون الآية فارجع الضمير
فيه الى المضاف وهو العذاب وقال تع في سورة سبأ ونقول للذين
ظلموا ذوقوا عذاب النار التي كنتم بها تكذبون الآية فارجع الضمير فيه الى
المضاف اليه وهو النار والكلام واحد وهذا كالنص في التسوية من جهة
الفصاحة بين الارجاعين فانه لو كان لاحدهما مزية لما عدل عنه الى الآخر
بلا باعث ومن هنا يتبين عدم اصابة الذاهبين الى الفرق بينهما باثبات
الاصالة لاحدهما والرجحان منهم صدر الافاضل فانه قال في ضرام السقط
شرح سقط الزند الضمير في لها للمضاف اليه وهو الغمام مع ان مرجع الضمير
ان يرجع الى المضاف لانه المقصود بالذكر دون المضاف اليه ونظيره قول
ابي الطيب * افاضل الناس اغراض لذا الزمن * يخلو من الهم اخلاهم من
الفطن * الا ترى ان الضمير في اخلاهم يرجع الى المضاف اليه وهو الناس
انتهى كلامه فان قيل لعل ما ذكرتم اذا كان الضمير صالحا للرجوع الى كل
من المضاف والمضاف اليه كما في قول ابي الطيب وما وقع في الآية ليس منه قلنا
التعليل المذكور في كلام صدر الافاضل يأبى هذا التخصيص واصلاح الغير
في بيت القائل ثم انه عرف الشبهة ينقطع بقوله تع كمثل الحمار يحمل اسفارا فان
الضمير في يحمل راجع الى المضاف اليه وهو صالح لان يرجع الى المضاف وههنا
لطيفة ذكرها السفاقسي في شرح مغني اللبيب بنوع العبارة ومن طرف
الحكايات التي ذكرها انه كنت يوما بمجلس شيخنا ابن عرفة وقد ذكر عند قدومه

الى الاسكندرية في رمضان في سنة ثنتين وتسعين وسبعمائة وانا اقرأ
عليه درسا من كتاب الحج من مختصره وكان شخص من الطلبة الموسومين
بالتشدق والتكثر بما لم يعط حاضرا في المجلس فمر موضع من كلام الشيخ
عاد فيه ضمير على المضاف اليه فقال ذلك الشخص بجراءة النحويون يقولون
لا يعود الضمير على المضاف اليه فكيف اعدتموه فقال الشيخ على الفور من
غير تلعثم قال الله تعالى كمثل الحمار يحمل اسفارا ولم يزد على ذلك وفهم منه
ما لا يخفى ثم قال السفاقسي ولا شك ان النحاة لم يقولوا ما نقل هذا
الرجل عنهم وانما قالوا اذا وجد ضمير يمكن عوده الى المضاف وعوده الى
المضاف اليه فعوده الى المضاف اولى وقد عرفت ما في هذا الترجيح والتخصيص
من الخلل فتأمل نعم لو قيل اذا كان المقام مقام اشتباه بان يكون الكلام
محتملا للمعنيين على اعتبار رجوع الضمير الى المضاف والمضاف اليه لا يجوز
ارجاعه الى المضاف اليه لان المتبادر الى الفهم رجوعه الى المضاف
لاصالته في الكلام فيقع الغلط بحمله على خلاف المراد كان له وجه ومن
الاوهام السابقة الى بعض الافهام توهم الاختلاف في الضمير تذكيرا
او تأنيثا مع الاتحاد في المرجع اليه قال صدر الافاضل في ضرام السقط
وانما انث ابو العلاء التلبس على قصد القصة مع انه ذكر الضمير في اول
البيت ليوافق فيه الضمير الضمير في عين من حيث التأنيث اذ هو في الرواية
اصح الروايتين ومن القبيح ان تختلف صور الضمير الراجعين الى
شيء واحد وقال الفاضل الشريف في الحاشية على قول صاحب المفتاح ثم
ان المجاز اعني الاستعارة من حيث انها من فروع التشبيه لا يتحقق آه لما
انث اولا الضمير الراجع الى المجاز حيث قال انها كانت التأنيث اتفاقا

لا يتحقق

التطلع تقديم الرجل في الامر الذي لا يعنيه ... وبعضهم

ويستوي في وقوع في الشعر بتذكير هذه الضمير نظرا الى الظاهر لفظ
المجاز وأمّا قلنا انه يفيد الايهام اولا شبهة في صحته بل في حسنه وفصاحته
كيف لا وهو من طرف النقيض عن ما حققنا فهذه المسألة المهمة في تحقيق
وجه الافتنان في الكلام وأمّا الدليل القاطع على عدم قبحه وقوعه في كلام
الله تعالى وغير مواضع منها قوله تعالى فمالئون منها البطون فشاربون عليه الآية
الضمير منها وعليه للشجر أنّث أولا على المعنى وذكّر ثانيا على اللفظ ومنها
قوله تعالى اذا خولناه نعمة منا قال انما أوتيته على علم بل هي فتنة الآية
ذكّر الضمير الراجع الى النعمة أولا حملا على المعنى فانّ معنى قوله نعمة منا شيئا
من النعم وأنّث آخرا حملا على اللفظ ولأن الخبر لما كان مؤنثا اعني فتنة
ساغ تأنيث المبتدأ لاجله لانه في معناه ومنها النصف الاخير من الاعتبارين
التذكير والتأنيث كلاهما جوّزنا ان يكونا من جهة المعنى ومن هذا القبيل
ما في قوله تعالى وان يكن ميتة فهم فيه شركاء الآية انث الضمير يكن على
قراءة ابن عامر وعاصم في رواية ابي بكر لانه راجع الى ما في قوله تعالى وقالوا
ما في بطون هذه الانعام خالصة لذكورنا ومحرم على ازواجنا الآية
وهو في معنى الاجنة ثم ذكّر فيه لان المراد بها الذكر والانثى في قوله تعالى
خالصة لذكورنا ومحرم على ازواجنا اعتبارا للتذكير والتأنيث في محل
موصوف واحد الا انها في الاسم الظاهر دون الضمير وليت شعري ما بال
القائلين بالقبح في ذلك أفلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها
واعلم أنّ اعتبار المعنى في تذكير الضمير وتأنيثه بل في التذكير والتأنيث لفظا
مطلقا فانه شائع قال صاحب الجمهرة اخبرنا ابو حاتم عن الاصمعي قال قال
ابو عمرو بن العلاء سمعت اعرابيا يقول فلان لغوب جاءته كتابي فاحتقرها فقلت

اتقول

أتقول جاءته كتابي فقال أليس بصحيفة فقلت ما اللغوب فقال الاحمق
ولعمري احسن من هذا الامر التذكير والتأنيث سهلة ومن قبيل التذكير
التأنيث باعتبار اللفظ ما في قوله تعالى وازلفت الجنة للمتقين غير بعيد
انث الفعل على اعتبار لفظ الجنة وذكّر الحال على اعتبار معناها فهو
البستان ومن حمل ذلك على التقدير وقال اي شيئا غير بعيد فكأنه ذهل عن
اعتبار المعنى والا فهو معترف بانه لا يعرج على التقدير الا عند قيام القرينة
وهي منتفية ههنا باعتبار الطبيعي ومع ذلك البلاغة ومنها اللفظ قد
يتجاوز في افراد الضمير وجمعه كما في قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله و
باليوم الآخر وما هم بمؤمنين الآية افرد الضمير الراجع الى من في يقول
وجمع في وما هم على اعتبار لفظه اولا ومعناه آخرا وفيها ايضا رد على الايهام
السابقة وكذا ما ذهب جمهور النحويين ان الاضمار قبل الذكر لفظا ومعنى غير
جائز فانهم لفظا ومعنى وهي تتعلق بقبيل الاضمار قبل الذكر افصح من ذكره قول
صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه الآية فان قلت الفا
في القراءة المشهورة على الفاعل في التقدير فيتعلق الضمير به اضمار قبل الذكر
قلت الاضمار قبل الذكر ان يقال ابتلى ربه ابراهيم فأمّا ابتلى ابراهيم ربه
او ابتلى ربّ ابراهيم فليس واحد منهما باضمار قبل الذكر أمّا الاول فقد ذكر
فيه صاحب الضمير قبل الضمير ذكرا ظاهرا وأمّا الثاني فابراهيم فيه متقدم في
المعنى وليس كذلك ابتلى ربه ابراهيم فان الضمير فيه تقدم لفظا ومعنى فلا سبيل
الى صحته انتهى كلامه ومرادهم من الذكر ما يعم الحكمي كما في قوله تعالى اعدلوا هو اقرب
للتقوى الآية فان المصدر الذي يرجع اليه هو العدل مذكور حكما بذكر فعله
اعني اعدلوا وانما قلنا انه وهم لان وقوع الاضمار قبل الذكر على شرط الذكر

عبارات ان اعتبار التأنيث والتذكير سهل

اعتبار المعنى بعده

ومعنى

على

في كلام الله تعالى على ما ستقف عليه باذن الله دليل قاطع على جوازه و
التحقيق ان الاضمار قد يكون على مقتضى الظاهر وقد يكون على خلافه
فان كان على مقتضى الظاهر شرط ان يكون المضمر حاضرا في ذهن السامع
بدلالة سياق الكلام او سياقه عليه او قيام قرينة في المقام او ارادته
او يكون حقه ان يحضر له ذكر وان لم يجر لقصود حق خاطب السامع
وان كان الاضمار على خلاف مقتضى الظاهر علم وقفت عليه فيما سبق
كذلك يكون الاظهار على مقتضى الظاهر كما اذا ظهر والمقام مقام الاظهار
وذلك ان يكون المقام مقام الاضمار عند وجود امرين احدهما كونه حاضرا
او في شرف الحضور في ذهن السامع لكونه مذكورا لفظا او معنى او في حكم
المذكور لا لامر خطابي كما في الاضمار قبل الذكر على خلاف مقتضى الظاهر بل
لقيام قرينة حالية او مقالية وثانيهما ان يقصد الاشارة اليه من حيث
انه حاضر فيه فاذا لم يقصد الاشارة اليه من الحيثية يكون صرفا الى
كما في قولك ان جاءك زيد فقد جاءك فاضل كامل والاضمار في مقام الاظهار
لاشتماله على النكات اللطيفة كثير الوقوع في كلام الله تعالى ومن المواضع
التي اظهر في مقام الاضمار قوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسله
وجبريل وميكال فان الله عدو للكافرين الآية كان مقتضى الظاهر
ان يقال فان الله عدو لهم وانما عدل عنه الى الظاهر للدلالة على انه تعالى
عاداهم لكفرهم وان عداوة الملائكة والرسل كفر ومما يتعلق به الاحكام
ولا يتعلق بهذا المقام انه اذا ذكر لفظ واريد به معنى ثم احتيج الى التعبير
عن معنى آخر لذلك اللفظ فهنا طريقان احدهما ان يعاد ذكر اللفظ معرفا
ويراد به ذلك المعنى الآخر والثاني ان يذكر الضمير الراجع الى ذلك اللفظ

باعتبار

باعتبار المعنى الآخر على طريق الاستخدام وكلاهما على خلاف الظاهر اما
الاول فلان الظاهر من اعادة اللفظ معرفا ان يراد به المعنى الذي اريد
منه عند ذكره اولا ولذلك قال ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهما
لن يغلب عسر يسرين حملا للتنكير الثاني في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان
مع العسر يسرا على الاول وقال صاحب الكشاف ان هذا الحمل حمل
على الظاهر ولما كان على خلاف مقتضى الظاهر شرط ان يكون هناك نكتة
التي تنزيله منزلة الاول ومن تلك النكتة تذكيره تفخيم شان المضمر كما في قوله
قل من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك الآية ابان الاول لجبريل
عليه السلام والثاني للقرآن واضماره غير مذكور يدل على فخامة شانه
كانه لتعينه وفرط شهرته لم يحتج الى سبق ذكره كذا قال الامام العلامة
الزمخشري والامام البيضاوي في تفسير الآية المذكورة ومن الذي تعبير
قوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر الآية الضمير للقرآن فخمه بالاضمار من
غير ذكره شهادة له بالنباهة المغنية وعن سبقها الى التصريح بذكر النكتة
في غير هذا الشيخ عبد القاهر حيث قال في دلائل الاعجاز عند تفصيل
ما في قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي وغيض الماء و
قضي الامر واستوت على الجودي الآية من وجوه البلاغة ثم اضمار
السفينة قبل الذكر هو شرط الفخامة والدلالة على عظم الشان انتهى
وقد يكون التنبيه لان المضمر علم فيما تجربه يشتهر فيه بحيث لا يحتاج
عند الاضمار الى ذلك الوصف الذي ذكره بخصوصه كما في قوله تعالى فانهم يكيدون
كيدا واكيد كيدا الآية فان المضمر فيها هم اهل مكة ولم يسبق لهم
ذكر اصلا الا انهم لما كانوا مشهورين بمكايدتهم ويلفظ في السهو

بذكر الوصف اي لو وجد لم يبق الحاجة الى ذكر خصوصهم عند الاخبار بهم
اضمر قبل الذكر تنبيها على شأنهم هذا ومن هذا القبيل الاضمار
الواقع في قول الحماسي ٭ من حملن به وهن عواقد ٭ حبك النطاق فشب
غير مهبل ٭ قال الامام المرزوقي في شرحه وفي هذا اضمار قبل الذكر لان الضمير
في حملن للنساء ولم يجر لهن ذكر ولكن لما كان المراد مفهوما جاز اضماره
او يكون مفهوما انه بحيث يفهم بادنى التفات للدلالة التي عليه ومن ذلك
كان الاضمار المذكور على مقتضى الظاهر والاضمار الواقع في قوله تعالى عبس وتولى
فان الضمير في الفعلين المذكورين له عليه السلام ولم يسبق له ذكر لكن مفهوم
بقرينة الحال ٭ وسياق المقال ٭ والاضمار الواقع في قوله تعالى ولو يؤاخذ الله
الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة الاية فان كل احد يعلم ان ما عليه
جميع الدواب هو الارض لا غيرها ومن قال وانما اضمرها من غير تقدم لدلالة
الناس والدواب عليها وقوله استغناء بالمصباح عن طلوع الاصباح ومثلها
قوله تعالى ولو يؤاخذ الله الناس بما كسبوا ما ترك على ظهرها من دابة الاية
فليس من باب الاضمار قبل الذكر لسبق ذكر الارض في اثناء قوله تعالى وما كان
الله ليعجزه من شيء في السموات ولا في الارض انه كان عليما قديرا الاية
فمن وهم منه فقد وهم وكذا قوله تعالى ولابويه لكل واحد منهما السدس الاية
لسبق ما يرجع اليه بسباقه يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين
فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وان كانت واحدة فلها
النصف ومنه ما ترك ما تركنا لمتوفى منكم فالضمير المستتر فيه والضمير البارز
في ابويه كلاهما عائدان الى المتوفى من جماعة المخاطبين بكم في قوله تعالى يوصيكم
فالحاجة الى الاستعانة بدلالة الحال وسياق المقام في اعتبار وصف التمحض

فمن

فمن وقع عليه الفرض من الجماعة المذكورين وانما قلنا متوجها لان الظاهر
عند اعادته نكرة ان يكون المراد منه غير المعنى الاول ولذلك حمل اليسر الثاني
على غير الاول قال الفاضل التفتازاني في التلويح وتفصيل ذلك ان الاسم
اولا اما ان يكون نكرة او معرفة وعلى التقديرين اما ان يعاد نكرة او
معرفة فيصير اربعة اقسام وحكمها ان ينظر الى الثاني فان كان نكرة فهو
مغاير للاول والا حملا له على العهد الذي هو الاصل في اللام والاضافة ثم
قال اعلم ان المراد ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن
والا فقد يعاد النكرة نكرة مع المغايرة وقد يعاد النكرة معرفة مع
المغايرة وقد يعاد المعرفة معرفة مع المغايرة وقد يعاد المعرفة نكرة
مع عدم المغايرة واورد لهذه الصور كلها امثلة واذا تحققت هذا
التفصيل فقد عرفت ان ما في الامام المرزوقي حيث قال في شرح قول
الحماسي ٭ صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم اخوان ٭ عسى الايام ان يرجعن
قوما كالذي كانوا ٭ انما نكر قوما لان فائدته مثل فائدة المعارف الا
انه لا فصل بين ان تقول عسيت من زيد تفعل الايام ترده بطلا مثل
الذي كان وبين ان تقول تفعل الايام ترده الرجل مثل الذي كان لم يصب
من جهة التعليل والتوجيه واما ثانيا فلان الظاهر في جميع الضمائر اللفظ
مذكور هو ان يرجع اليه باعتبار المعنى الذي اريد منه وقد علم انه تكرير
يعاد اللفظ معرفا مرادا به نفسه لا غيره وهذا ايضا على خلاف الظاهر ومقتضى
الظاهر عند ذلك ان يراد به عبارة اللفظ فصاحب التوضيح حيث قال في مثال الامر
قول القائل استعلاء افعل والنهي استعلاء لا تفعل والامر حقيقة في هذا
القول اتفاقا على خلاف مقتضى الظاهر في اعادته لفظ الامر معرفا مرادا به نفس

وان كان نكرة كان سببا للتعيين مناسبا لتعريف الذكر وان كان معرفة فهو الاول حمله

في ايراد المعرفة معرفة والنكرة نكرة وعكسهما

التفصيل بيانه

فيما ذكره الامام المرزوقي والله اعلم

التمام

بعدها اراد به معناه فان مقتضى الظاهر ان يقال لفظ الامر حقيقة الاول
قال صاحب التلويح في توجيهه اعاد صريح اللفظ دون الكناية لانه اراد الاول
دون الثاني ولم يرد ان تعليله انما يفيد اخراج المعلل وهو العدول
عن الكناية دون جزئه الآخر وهو اعادة صريح اللفظ لما عرفت ان اعادته
معرفا ظاهر خلاف المراد فرائنه قوله دون الكناية لا يخرج عن قصور اذ لا اعادة
على تقدير الكناية وبعض الناظرين في كلامه من قال اعترض عليه بانه يخالف ما
مر في فصل الفاظ العموم من انه اذا اعيد صريح اللفظ يكون الثاني عين الاول
واجيب بان هذا من وضع الظاهر موضع المضمر وما ذكره الشارح نكتة له وان
تلك القاعدة التي ذكرها فليست بكلية ولا يخفى ما في الجواب المذكور من وجوه
الخلل الاول ان ما ذكر ليس من وضع الظاهر موضع المضمر لان شرطه ان يكون
من الاسم الظاهر ما هو المذكور اولا وهو مفقود فعند فقد الشرط فقد والثاني ان الاضمار
خلاف مقتضى الظاهر لما قررناه فيما تقدم وشرط وضع الظاهر مقام المضمر
ان يكون المضمر في ذلك المقام على مقتضى الظاهر اذ بدونه لا يكون المقام
مقامه وهذا ظاهر والثالث ان ما ذكره الشارح لا يصلح نكتة للوضع
المذكور على ما نبهت عليه فيما تقدم ولما اشتمل سياق الكلام بحكم اقتضاء
المقام ذكر الاستخدام ناسب التعرض لبيانه فلنختم الرسالة به اعلم
ان الاستخدام مرجعه الى ان يراد باللفظ معنى ثم يراد بضميره معنى آخر
سواء كان معنيين حقيقيين له او مجازيين او احدهما حقيقيا والآخر
مجازيا وهذا اولى مما قيل هو ان يراد بلفظ له معنيان احدهما ثم يراد
بضميره الآخر لان الظاهر من قوله معنيان كونهما حقيقيين وذلك غير لازم
فيه والمثال المشهور قوله اذا نزل السماء بارض قوم رعيناه وان كانوا

غضابا

غضابا قالوا اراد بالسماء الغيث وبالضمير الراجع اليها من رعيناه النبت
وعندي انه من باب الكناية لا من باب الاستخدام اراد بالسماء الغيث
مجازا وبنزول الغيث بالارض نبات الغيث كناية والضمير راجع الى
ما في المعنى الكنائي من الكناية وايضا انما يلزم الاستخدام ان لو رجع الضمير
الى السماء باعتبار معنى آخر لها وعلى ما ذكروا انما يرجع الى معنى آخر به
لا دخل لمعناها المجازي لا مستقيما فانهم زعموا ان للاستخدام طريقا آخر
وهو ان يراد باحد ضميري اللفظ معنى وبالآخر معنى آخر كما زعموا او يحتمل
ارادة المعنيين من الضميرين المذكورين بعد لفظ يصلح للدلالة على
ذينك المعنيين لا يتحقق استخدام اللفظ المذكور فيهما وانما يلزم ذلك
ان لو كان ارادتهما من الضميرين بواسطة رجوعهما الى اللفظ وذلك غير
لازم فان الضمير يمكن ان يرجع الى المعنى المجازي المفهوم من سياق الكلام
او المقام وقد يمثلون بقوله فسقى الغضا والساكنيه وانهم شبوه بين
جوانحي وضلوعي ومبناه على ان يرجع الضمير في شبوه الى الغضا مرادا به
النار الحرى على اعتبار تشبيهها بنار الغضا ولا يخفى انه يمكن ان يحمل بارد
وتحسبه شارحي فالقول بارجاعه الى نار الهوى المتعلق بساكني
الغضا التي تفهم من سياق الكلام ويقتضيه المقام

تم الكلام بتحقيق المرام

هذه رسالة في تحقيق — بسم الله الرحمن الرحيم — توسعات لسان العرب

اعلم ان في لسان العرب توسعات يتوسع عليها اصحاب الادب ومن جملتها انهم
يستعملون عين اللفظ مستعملا بتجريده عن بعض مفهومه الوضعي
ويعبرون عليه بتضمينه معنى لفظ آخر ويجعلونه ويكون اللفظ مستعملا في مجموع

الزائد والمزيد عليه أما الأول ففي الهمزة وأم في قوله تعالى أأنذرتهم
أم لم تنذرهم الآية فإنهما مجردتان لمعنى الاستواء وقد انسلخ عنهما
معنى الاستفهام رأسا قال سيبويه جرى هذا على حرف الاستفهام
كما جرى على حرف النداء في قولك اللهم اغفر لنا أيتها العصابة يعني
أن هذا جرى على صورة الاستفهام ولا استفهام كما أن ذلك جرى على
صورة النداء ولا نداء وهذا النوع من التوسع يكون في الأفعال أيضا
كقولهم تسمع بالمعيدي خير من أن تراه فإن الفعل ههنا أعني تسمع
منزل منزلة المصدر وهذا غير التأويل بتقدير أن يرشدك إليه تفصيل
الإمام البيضاوي بالفرق بينهما حيث قال في تفسير قوله تعالى ومن آياته
يريكم البرق الآية بعضهم بأن الفعل فيه منزل منزلة المصدر كقولهم تسمع
بالمعيدي خير من أن تراه ومن غفل عن وجه التنزيل حصر طريق التصحيح
في مثل القول المذكور في التأويل ولغفلة عنه قال السيد المحقق في شرح قوله
ليس للنساء من الولاء إلا ما أعتقن أو أعتق من أعتقن أو كاتبن أو كاتب
من كاتبن أو دبرن أو دبر من دبرن أو جر ولاء معتقهن أو معتق معتقهن
وقوله أو جر يحتاج إلى أن يقدر معه أن حتى يصير مأولا بالمصدر إن
النوع المذكور إذا كان في الأفعال يعبرون عنه بالميل إلى جانب المعنى قال
قال العلامة الزمخشري في الكشاف وقد وجدنا العرب يميلون في مواضع
من كلامهم مع المعاني ميلا بينا من ذلك قولهم لا تأكل السمك وتشرب اللبن
معناه لا يكن منك أكل السمك وشرب اللبن وإن كان ظاهر اللفظ
على ما لا يصح من عطف الاسم على الفعل قال العزمي وتشرب منصوب بأن
المقدر تقديره وأن تشرب لأنه مع الفعل في تأويل الاسم المصدر وأما الثاني

مع الفاء دون الفاء تنبيها على أنهم يتبعونها بخيلهم ورجلهم
فكون الدهقان لازما للميل بحيث يصح أن يقصد معه تبعا أغناه
٢ عن اعتبار التضمين وستقف على تفصيل هذا النوع عن قريب بإذن الله
ولدقة هذا الوجه ذهب عنه الفاضل التفتازاني وزعم أنه من التضمين
وأما الثاني فكثير في كلام العرب حتى قال ابن جني لو جمعت تضمينات العرب
لاجتمعت مجلدات والتضمين أن يقصد بلفظ معناه الحقيقي و
يلاحظ معه معنى لفظ آخر يناسبه ويدل عليه بذكر شيء من متعلقات
الآخر كقولك أحمد إليك فلانا فإنك لاحظت فيه مع الحمد معنى الإنهاء
ودللت عليه بذكر صلته أعني كلمة إلى كأنك قلت أنهي حمده إليك
وإنما اكتفينا اللفظ بشرط الاستيفاء التضمين لاختصاصه بالفعل
أفصح عن ذلك صاحب الكشاف في تفسير سورة الزخرف حيث قال
في تفسير قوله وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله الآية فإن قلت
اسمه عمن وضعت فلذلك علق به الظرف في قوله في الأرض كما تقول هو حاتم
في طي حاتم فيه تغلب على تضمينه معنى الجواد الذي شهر به كأنك قلت هو
جواد في طي جواد في تغلب ونقول عن هذا قال الفاضل التفتازاني
وحقيقة التضمين أن يقصد بالفعل معناه الحقيقي مع فعل آخر يناسبه
وتبعه الفاضل الشريف حيث قال والتضمين أن يقصد بلفظ فعل
معناه الحقيقي إلى آخر ما ذكر سابقا وغير منتبه إلى النوع المذكور صاحب
الكشف حيث قال والقاعدة في التضمين أن يراعى الفعلان معا قصدا
وتبعا لا أن أحدهما مذكور لفظا والآخر مدلول بذكر صلته ثم إنه لم ينصب
فعله والآخر مدلول بذكر صلته لأن ذكر الصلة غير لازم للتضمين كما

اللازم بمعنى المتعدي فيكون تعديته قرينة للتضمين قال صاحب الكشاف
في تفسير قوله تعالى فاستبقوا الصراط الآية لا يخلو من أن يكون على حذف الجار
وإيصال الفعل والأصل فاستبقوا إلى الصراط أو يضمن معنى ابتدروا
فالصواب أن يقال والآخر مذكور بذكر متعلقه فإن الصلة على تقدير
كونها مذكورة لا يجب أن تكون للمعنى الملحوظ تبعا بل قد يكون للمعنى
المذكور لفظا كما في قوله تعالى إذ انتبذت من أهلها مكانا شرقيا قال
الإمام البيضاوي بعد ما فسر الانتباذ بالاعتزال فكانت الصلة
متعلقة به ومكانا ظرفا أو مفعول لأن انتبذت متضمنة معنى أتت
ومن هاهنا انكشف وجه خلل آخر في كلام صاحب الكشف ثم إن التضمين
كما يتحقق بزيادة المعنى المتعدي بنفسه على المعنى المتعدي بواسطة
حرف الجر على ما مر تقريره كذلك يتحقق بزيادة المعنى المتعدي بواسطة
حرف الجر على المعنى المتعدي بنفسه كما في قوله تعالى يؤمنون بالغيب الآية
قال صاحب الكشاف ثم يقال آمنه إذا صدقه وحقيقته آمنه التكذيب
والمخالفة أما تعديته بالباء فلتضمنه معنى أقر واعترف وبالجملة لا بد
في التضمين من إرادة معنيين من لفظ واحد على وجه يكون كل واحد منهما
بعض المراد وبه يفارق الكناية فإن أحد المعنيين فيها تمام المراد والآخر
وسيلة إليه لا يكون مقصودا أصالة وبما قررناه اندفع ما قيل المذكور
إن كان في معناه الحقيقي فلا دلالة على معنى الآخر وإن كان في معنى الفعل الآخر
فلا دلالة على معناه الحقيقي وإن كان فيهما جميعا لزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز ولا يمكن أن يقال هاهنا ما يقال في الجمع بين المعنيين في صورة
التغليب لأن كلا من المعنيين هاهنا مراد بخصوصه بخلاف صورة التغليب

فان

فإن المراد فيه مجموع المعنيين ولم يتعلق الغرض لواحد منهما بخصوص
وأجيب عنه بأنه في معناه الحقيقي محض فيحال ما أخذ من الفعل الآخر
بمعونة القرينة اللفظية ثم قال ذلك الفاضل لا بد من اعتبار الحال
وإلا لكان مجازا محضا ولم يدر أنه على تقدير ما ذكره من اعتبار الحال
المقدر يرجع التضمين إلى الإضمار ويسقط عن درجة الاستقلال في
الاعتبار كما لا يخفى على ذوي الاختيار وبه يظهر من أشكل الشقوق
المذكورة ولم يرتض المحاكمة المرتور فقال والأظهر أن يقال اللفظ مستعمل
في معناه الأصلي فيكون هو المقصود أصالة لكن قصد تبعيته معنى
آخر يناسبه من غير أن يستعمل فيه ذلك اللفظ أو يقدر له لفظ آخر فلا
يكون من باب الكناية ولا من باب الإضمار بل من قبيل الحقيقة التي
قصد بمعناها الحقيقي معنى آخر يناسبه ويتبعه في الإرادة وح يكون
من التضمين واضحا بلا تكلف لكن يتجه عليك أن القيد الذي ذكره
بقوله بتبعية الإرادة يخرج المعنى الآخر عن الأصالة في القصد
ولا مدخل ذلك في التضمين ليس كذلك فإن الاهتمام إلى المعنى الآخر
فيه لا يكون أدنى من الاهتمام إلى المعنى بل قد يكون في الغاية القصوى
أو فوق القصد إليه أتم وأكمل ثم إنه لم يصب في اعتبار استعمال اللفظ
في معناه الأصلي وكون ذلك المعنى مقصودا أصالة لأنه غير لازم في التضمين
على ما نبهت عليه فيما سبق وبهذا الكلام لا خفاء في عدم قصد المعنى الذ
عاسم التضمين فرعي ضحيه بلا تكلف نعست فظاهر أن التضمين
على المعنى الذي قررناه لا اشتباه بينه وبين المجاز المرسل لاشتراط
تعذر المعنى الحقيقي وهو غير متعذر فيه نعم يلزم منه إرادة [illegible]

تحت مطلق المجاز المقابل للحقيقة ولا بأس فيه فإن قلت هلا تركوا
أن يكون التضمين كالكناية والمجاز المرسل ركنا مستقلا من أركان
البيان ولم يفعل بأحد منها أرباب هذه الصناعة قلت نعم الأولى أن يلحق
أخواته يتبع دوائر البيان فإن الأدب يتسع وليد العلم وإخراج مسائله
من القوة إلى الفعل ثم تخصيصه موقوفا على الأوائل ومع القول فإلى
المتأخرين ترك الأول للآخر ولقد أنصف من قال في الزوايا خبايا
وفي الرجال بقايا ثم إن في طريقة التضمين على الوجه الذي قررته
غنى عن تكلف الجمع بين معنى الحقيقي والمجازي على الوجه الذي وقع فيه المشاجرة
بين الحنفية والشافعية عند اقتضاء المقام إرادتهما مع عدم المجال
إلى عموم المجاز لفقد شرطه وهو تعذر المعنى الحقيقي ومع توسعه ثم أيضا
أجرأ كلا من المتعدي وغير المتعدي بمجرى الآخر وهو غير مستقل عن صيغته
إلى صيغة تناسبه بتغيير في معناه بالزيادة أو النقصان وإنما قلنا غير متعد
دون اللازم ليتناول الأسم كما أسند على ما ستعرفه عليه أما إجراء
المتعدي مجرى غير المتعدي فلوجوه منها كونه نقيضا لغير المتعدي فإن
من دأبهم حمل النقيض على النقيض قال صاحب الكشاف في تفسير سورة البقرة
عدي الإيمان بالباء لأنه قصد التصديق بالله الذي هو نقيض الكفر به فعدي
بالباء ومنها تشبيهه به لما إذا كان المفعول متروكا ساقطا عن درجة الاعتبار
كما إذا كان الغرض إثبات الفعل المتعدي كما أسند إليه أو نفيه عنه من
غير اعتبار تعلقه بمن وقع عليه كما في قوله تعالى وتركهم في ظلمات لا
يبصرون ففي الآية قال صاحب الكشاف والمفعول الساقط من لا يبصرون
من قبيل المتروك المطروح الذي لا يلتفت إلى إخطاره بالبال لا من قبيل

المقدر

المقدر المنوي كما أن الفعل غير متعدي أصلا أو غير متصرف فيه كما في قوله
فألقي السحرة ساجدين قال صاحب الكشاف وإنما عبر عن الخرور
بالإلقاء لأنه ذكر مع الإلقاءات فسلك به طريق المشاكلة وفيه أيضا
مع مراعاة المشاكلة أنهم حين رأوا ما رأوا لم يتمالكوا أن رموا
بأنفسهم إلى الأرض ساجدين كأنهم أخذوا فطرحوا طرحا فإن قلت
ما فاعل الإلقاء ما هو لو صرح به قلت هو الله عز وجل بما خولهم من
التوفيق أو إيمانهم أو ما عاينوا من المعجزة الباهرة ولك أن لا تقدر
لأنهم خروا سقطوا وبما قررناه من التفصيل تبين أن من قصر بيانه
التنبيه الصورة الأولى فقد قصر وأما إجراء غير المتعدي مجرى المتعدي
فمن وجوه منها طريقة الحذف والإيصال وهذا لظهوره وشيوعه غني
عن المثال إنما الحاجة فيه إلى بيان الضابطة قال رضي الدين الأسترآبادي
إن حذف حرف الجر إنه في اللام صار قياسا شائعا في بابين أعني باب المفعول له
والمفعول فيه كما كان حذف حرف الجر قياسا مع أن وأن وليس بقياس في
غير المواضع الثلاثة فلا تقول في مررت بزيد ومضيت إلى عمرو مررت زيدا
ومضيت عمرا وإنما كان قياسا في بابي المفعول فيه والمفعول له بالضوابط
المعينة لكل منهما المعنى ولدلالتهما على الحرفين المقدرين وقال ابن هشام
في مغني اللبيب ولا يحذف الجار قياسا إلا مع أن وأن وأجاز النحويون
هنا ذكر في مع تجويزهم في جئتك كي تكرمني أن تكون كي مصدرية واللام
مقدرة والمعنى لأن تكرموني وأجازوا أيضا كونها تعليلية وأن مقدرة بعد
ولا يحذف مع كي إلا لام العلة لأنها لا تدخل عليها حرف غيرها بخلاف أختيها
ولا يخفى ما بين كلامي هذين الشيخين من التدافع فكل منهما ينقض بالآخر

أما انتقاض الأول فمن قوله وليس بقياس في غير مواضع الثلثة فانه منتقض
بما ذكره في الثاني من أنه قياس ايضا كما مر وأما انتقاض الثاني فمن قوله ولا
يجري الحار قياسا الا مع أن وأن فانه منتقض بما ذكره في الاول من
أنه قياس ايضا في الباقي المذكورين ثم أن ما تناف التضمين المذكور
ظاهر اذ لا مساغ لان يكون غشاوة في قوله تعالى وعلى ابصارهم غشاوة
الآية على الحذف والايصال بتكونه المعنى وختم على ابصارهم بغشاوة و
أن تجويز القاضي البيضاوي ذلك الاعراب خارج عن قواعد الفصحاء لا
صحة له لما يقال ان الحذف والايصال لا ابصار له الا بدليل على الاكثر
استدل صاحب الكشاف على أن يتخذ في قوله تعالى ويتخذ ظهيرا لهم الآية من
التبعيد وحث المدعو عن الاتصال بان الذي نحن الاتصال انما هو بتضمين اللازم
كانه لكم وقال الفاضل التفتازاني في شرح المفتاح النجم لا يعدى بنفسه فلا يبال
من بل باللام مثل قوله والحذف والايصال الا ايضا الا بدليل وعد وجه
انتصر فجوز الجر في باب المفعول له والمفعول فيه مما سوغ المدعو الايصال
يستعمل به قال الجوهرية وعتاله في عمره وعقة في غيبة اي انهل وطول له
وقول صاحب الكشاف انما هو من نوع اللازم وقول الفاضل التفتازاني بل
باللام ليس بذلك ومنها اعتبار معنى اللازم من معنى المبالغة فان ذلك قد
يصح بنقل صيغته الى صيغة التعدي وتغيير معناه وهذا من دقيق النظر
العلامة الزمخشري حيث قال في تفسير سورة الفرقان طهورا بليغا
في طهارته وعن احمد بن يحيى هو ما كان طاهرا في نفسه مطهرا لغيره فان كان
ما قاله شرحا لبلاغته في الطهارة كان سديدا ويعضده قوله تعالى وينزل
عليكم من السماء ماء ليطهركم به الآية والا فليس بفعول من التفضيل

في شيء وقال صاحب الكشف قوله ان كان شرحا فيه ايما الى ان الطهارة لما لم
يكن قابلة للزيادة لانها شيء واحد رجع المبالغة فيه الى انضمام التطهير
اليها لا ان اللازم صار متعديا ومنها طريقة التضمين قال صاحب الكشاف
من شأنهم انهم يضمنون الفعل فعلا آخر يفيد معنى فعل آخر ويجرونه مجراه
ويستعملونه استعماله وقد عرفت بما حققناه من معنى التضمين انه لا يوجب
انتقال اللفظ الذي اعتبر فيه التضمين عن صيغته الى صيغة اخرى ومنها
اعتبار معنى غير المتعدي من الاشتهار بالوصف المتعدي كما في قول الشاعر
أسد علي وفي الحروب نعامة قال الفاضل الشريف في حاشية المطول كان
الاسد في معناه الحقيقي كذلك في تعلق الجار به اذ لو قطع ذلك المعنى على سبيل
التبع ما هو لازم له ومن فخر سنة في الجملة من الجراءة والصولة والقرب من
هذا الوجه وقد مر التضمين ان في التضمين لا بد ان يكون المعنى المقصود من
اللفظ تبعا مقصودا في المقام اصالة وبه يفارق التضمين والكناية وفي
هذا الوجه لا يكون المعنى الملحوظ تبعا مقصودا في المقام اصالة كيف و
المقام مقام التشبيه بالاسد مثلا في المبالغة على وجه وذلك ينبغي عن القصد
الى وصفنا الجراءة والصولة مرة اخرى فان ذلك التعديد يوجب النقض
في المبالغة المذكورة كما لا يخفى من له ذوق سليم ومنها الحمل على النقيض أو
على النظير فان حمل النقيض على النقيض وحمل النظير على النظير شائع في
كلامهم قال العلامة الزمخشري في تفسير سورة يونس ع والسبب في وقوع
عجاف جمعا لعجفاء وافعل فعلاء لا يجمعان على فعال حملا على سمان لانه نقيضه
ومن دابهم حمل النقيض على النقيض والنظير على النظير وقد مر مثال حمل
النقيض على النقيض من هذا الباب باب الاحراز وان كان عكسه ما تحتي

فانه اذا جاز احدهما يجوز الآخر ايضا لعدم الفرق المؤثر بينهما فان قلت
الستة التقديرية من خواص اللفظ فلا يؤثر فيها التصرف في جانب المعنى بالتبديل
اي التغيير بالزيادة او النقصان قلت ذلك ممنوع سبق الى فهم بعض
من حضر الكتب بشأنه حيث قال ولا يتوهم ان بين علمت وعرفت فرقا من حيث
المعنى كما قال بعضهم فانه من علمت ان زيدا قائم وعرفت ان زيدا قائم واحد
الآن عرفت لا ينصب جزئي الاسمية كما نصبهما علم الا لفرق معنوي بل هو موكول
الى اختيار العرب فانهم قد يخصون احد المتساويين في المعنى بحكم لفظي دون
وانما قلنا انه وهم لانه قد شهد على بطلانه ما ذكر دلالة قاطعة على تأثير المعنى
في باب التعدية وهو انها تختلف بحسب اختلاف المعنى واللفظ واحد كما في الصيغ
المشتركة بين معنيين احدهما لازم والآخر متعد كاضاء واظلم قال صاحب
الكشاف في تفسير قوله تعالى كلما اضاء لهم مشوا فيه واذا اظلم الآية من سورة
البقرة اظلم واضاء يكونان لازما ومتعديا وكذلك اسل فانه
كلاهما يتعدى ولا يتعدى ذكره الجوهري
تم الكلام الحمد لله على الاتمام

هذه رسالة متعلقة بالاشتراك اللغوي لابن كمال باشا رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم وبالله التوفيق وبه الاستعانة
اعلم ان صاحب علم المعاني يشارك اللغوي في البحث عن مفردات الالفاظ المستعملة
في كلام العرب الا ان اللغوي يبحث عنها من جهة مادتها في علم متن اللغة
ومن جهة هيئاتها في علم الصرف ومن جهة نسبة بعضها الى بعض في علم الاشتقاق
وصاحب المعاني يبحث عنها من جهة فصاحتها وحسنها وقبحها والفصاحة
لا يستلزم الحسن والقبح فان اللفظ الفصيح يختلف حاله حسنا وقبحا باختلاف

المقام اعني موضعه من الكلام وكم من لفظ حسن في مقام وهو بعينه قبيح
في مقام آخر ذكره الشيخ عبد القاهر في دلائل الاعجاز وقال انما يشهد
لذلك انك ترى الكلمة تروقك وتؤنسك في موضع ثم تراها بعينها تثقل عليك
وتوحشك في موضع آخر ولو اوردنا امثلة يطول بذكرها الكلام
فان قلت المعتبر عند صاحب علم المعاني الاستعمال دون الوضع فالاولى ان
دون القصد وانما قلنا الاستعمال دون الوضع لان الاول قد
ينفك عن الثاني فان الالفاظ المستعملة في كلام العرب قد لا يكون لها
وضع لمعنى من المعاني كالذي يذكر اتباعا وذلك كثير منها لفظ الداج في
قوله ثم هؤلاء الداج وليسوا بالحاج ذكره صاحب الكشاف في تفسير
سورة البقرة وقال الشراح انه اتباع الحاج وعند الجوهري هم
الاعوان والمكارون وما هو من قبيل الاتباع هو الدالة مخففا يقال ما
تركت من كاية ولا داية الا اتيت وانما الاشتهار دون القصد لان
الاول قد يتحقق بدون الثاني كما في اللفظ المشهور فيما بين القوم الدائر
على السنتهم قال صاحب الكشاف في الانعام واحد كان من الالفاظ المحدثة
فان اهل اللغة لم يجدوا عن ثقة فاشعروا لانه عن ثقة عن اصلح وحقيقة
يعود الى قولك فانه ليس على طاوع فكذا غير صحيح اذا ليس في اصلحت فعل
في كلمة النقل ولا يقع معنى انتقل الا اصلح وانا نقول هذا كله فيهم
انقدح خطأ الدائر لما شاع استعماله في الكتب صار استعماله او جائز على
غيره لانه اقرب الى الفهم ولهذا قيل الخطأ المستعمل اولى من الصواب النادر
في الكلام ومما قررنا اتضح فرق آخر بين بحث صاحب المعاني وبحث اللغوي
مما يتعلق بمتن اللغة من حيث ان اللفظ الذي لا وضع له وان كان مستعملا

وتشوقك نخ

تلقاء

اللغوي
لا اللباح والذي لا صحة له وان كان مشتهرا كما نعم ساقط عن اعتبار
عن يلتفت اليه عنده بخلاف صاحب المعاني ويشارك النحوي في البحث عن
المركبات الا ان النحوي يبحث عنها من جهة هيآتها التركيبية صحة و
فسادا و دلالة تلك الهيئات على معانيها الوضعية على وجه السداد وصاحب
المعاني يبحث عنها من جهة حسن النظم المعبر عنه بالفصاحة في التركيب و
قبحه ويرجع تلك الفصاحة الى الخلو عن التعقيد كما يبحث عنه علم النحو
من جهة الصحة والفساد ويبحث عنه في علم المعاني من جهة الحسن والقبح و
هذا معنى كون علم المعاني تمام علم النحو ومنتهاه انه يحجة دعوى فرفع
ومن جهة الذكاء والمزية على ما صرح به الشيخ في دلائل الاعجاز خصوصية
في كيفية النظم وطريقة مخصوصة في نسق الكلام بعضها عن بعض و
في النظم امثال هذا الكلام توخي معاني النحو فيما بين الكلم حسب الاغراض
التي يصاغ لها الكلام والنظم بهذا المعنى اسمى البلاغة وام الاعجاز حجة
صاحب الكشاف ومن جهة الافادة الخواص الخطابية وهي ما يسبق من التركيب
الى فهم العراقي عند سماعه جاريا مجرى اللازم له لا لذاته بل لصدوره عن البليغ
وانما قيدنا الخواص بالخطابية احترازا عن الخواص الاستدلالية فانها
مما لا يتعلق نظر صاحب علم المعاني وما سبق الى فهم السكاكي من ان باب
الاستدلال من اجزاء علم المعاني حيث قال في صنعة علم تراه ابا دون سببا
نحو فيه الدثور وجنح جنح الصباح انظر باب التعديد فانه منه
في ابين من هذا نظر باب الاستدلال فانه جزء منه فابين من هذا فخطأ
وتساويه واذا تحققت ما قررناه فقد ظهر عندك ان التراكيب الخالية عن
المقاصد ساقطة عن نظر صاحب المعاني دون النحوي وكذا ساقطة التراكيب

الفصيح

الفصيحة التي لا مزية فيها بنظر عن الاحوال ودنالتها وكذا التراكيب التي لاحظ لها
من الخواص الخطابية ومن هاهنا تبين ان موضوع علم النحو اوسع دائرة
من موضوع علم المعاني فمن توهم ان البحث فيهما عن المركبات على الاطلاق
الا ان النحوي ينظر الى هيآتها التركيبية وتأديتها المعاني الاصلية
وصاحب المعاني ينظر الى افادتها المعاني المغايرة لاصل المعنى فقد خرج
ادنى مبنى ما ذكر على ان يحمل العبارة المذكورة انه ذات الموضوع بان
يكون المركبات كلها موضوعا لهما وقد عرفت عدم صحة ذلك المعنى
واغرب منه قول بعض من يتصفح معظم ابواب اصول الفقه علم من اجزاء علم
هو ومن توهم انما اراد ان مباحث الحقيقة والمجاز والتعريض والكناية فيهما
من هذا العلم وقد تولاها صاحب علم الاصول ومنشأ ذلك القول المنقول
عن استمداد بعض العلوم عن بعض فان تلك المباحث قد اوردت في العلم الاول قول
على سبيل البداية بناء على ذلك توهم اياها بالمبادي اللغوية فليس فيه
شيء من الضم لعلم البلاغة كما توهم ذلك المتعسف حيث قال لا ترى علما
لقرن الضيم بالقهم ذكر ما نقلنا عنه انفا لا تتوهمن ههنا شيء آخر لا تدري التشبيه
عليه وهو انه قد يبحث في علم المعاني عن المدلولات الوضعية والمعاني اللغوية
للالفاظ المفردة والصفات التركيبية كما انا سنعرفه يبحث عنه من حيث
انه مدلول ان واللام في الجملة الاسمية وهذا النوع من البحث لا يتعلق بصاحب
علم المعاني لمعرفة وجه تطبيق الكلام على مقتضى المقام فانه لما لم يعلم ما الذي
يدل على التأكيد لا يحصل له معرفة وجه تطبيق الكلام على مقتضى مقام التأكيد
من البحث فيه عن المعاني الوضعية للالفاظ المفردة والهيئات التركيبية
بينه وبين علم المعاني والنحو جهة اخرى لان المشاركة المذكورة فيما سبق

في ذات الموضوع وهذا في نفس المسئلة وليس الامر على ما ظهر في بادي النظر فان
المنظور فيه في علم المعاني انفس المعاني الوضعية التي هي مقتضيات المقام كما
كالتأكيد المذكور والاشارة الى القريب والبعيد والمتوسط المقصودة
بهذا وذلك وذاك واما كون تلك المعاني مدلولات الالفاظ والصفات
التركيبية فخارج عنه وظيفته وانما يذكر فيه على وجه المبادية لما انه
لابد من معرفته في حصول الغرض منه وهو الاحتراز عن الخطأ في تطبيق
الكلام على مقتضى المقام وهذه جهة استمداد علم المعاني العلمين المذكورين
فلا اشتراك بينه وبين ذينك العلمين من الجهة المذكورة ولم ينتبه لما
قررناه من قال في شرح قول صاحب المفتاح او ان يقصد بذلك معنى ايراد
المسند اليه اشارة بيانه حال في القرب والبعد والتوسط داخل في معاني
اسماء الاشارة كان هذا بحثا لغويا ذكر توطئة لما يتفرع عليه من مباحث
الخواص وان جعلت خارجة عنها لقصدها البلغاء بحسب ما تقتضي الالفاظ
في القلة والكثرة والتوسط كان من علم المعاني ثم انه نقل عما ذكره في الحاشية
المنقولة عنه في ترجيح قوله لمعان مغايرة لاصل المعنى على قولهم لمعان زائدة
على اصل المعنى بهذه العبارة لم يقل لمعان زائدة على اصل المعنى كما هو
المشهور ليشمل المعاني التفصيلية اذ موضعه عدم الوقوف حمل القرب والبعد
والتوسط داخلة في معاني اسماء الاشارة وجعلها خارجة في كونها من
علم المعاني على ان لتحقق المغايرة لاصل المعنى على كلا التقديرين فان قلت
البديع المعاني يشارك علم المحاضرة ايضا حيث لا يتم كل منهما من تتبع مقتضيات
المقامات قلت هذا انما هو ظاهر في بادي النظر والتحقيق وراء ذلك و
الحقيقة ستذكر في نوع بسط الكلام بتفصيل ضعيف في ذينك فنقول وبالله

التوفيق

التوفيق وبيده ازمة التحقيق • علم المحاضرة عبارة عن ملكة الاقتدار
الموارد المناسبة لكل مقام من مقام الحزن والهزل والمدح والذم والشكر
والشكاية والترغيب والترهيب والتهنئة والتعزية ونحو ذلك سواء
كان تلك الموارد مرتبة على نهج البلاغة مصوغة في قالب افادة الخواص
الخطابية او لم يكن كذلك فصاحب علم المحاضرة من حيث انه صاحبها لا يلزم
ان يكون بليغا عالما بقوانين المعاني والبيان كما ان البليغ من حيث
انه بليغ لا يلزم ان يحصل له الملكة المذكورة فيكون صاحب علم المحاضرة
فراسما له المحاضرة واذا تقرر هذا الاختصار المذكور واما معرفة
تمايز بعضها عن بعض بحاصله لكل بيت ليس من شانها ان يتعرض
افراد علم من العلوم المدونة معرفة المقامات المذكورة في علم المعاني
ومعرفة ما بينها من الفروق الدقيقة ومعرفة مقتضياتها المبنية على
الاعتبارات اللطيفة مما لا يمتاز بعضها عن بعض فانها نظرية لا يحصل
بطريق الكسب للافراد الحصولية طبعها على السلامة والسداد وانما
قلنا بطريق الكسب لانه يحصل لها بطريق آخر علم للبلغاء بالسليقة من
عام الاعراب بعد الانباء نظريتها نظرا الى من لا يقدر على تحصيلها الا
بالكسب فلذلك كانت المعرفة المذكورة نظرية كانت داخلة في حقيقة
علم المعاني وبهذا التفصيل تبين ان علم المعاني لا يشارك علم المحاضرة
لا في ما فيه الاشتراك بين صاحب علم المعاني وصاحب علم المحاضرة
وهي المعرفة الخارجة عن حقيقة ذينك العلمين واما جهة الاشتراك بين
علم المعاني وبين علم البيان وجهة الامتياز بينهما فمذكورتان في
الكتب المتداولة ودونها غنا عن تحقيق تينك الجهتين تفصيل شيخ في

بعض تعليقاتنا

واعلم ان نسبة هذين العلمين الى البلاغة وهي ملكة الاقتدار على ايراد
كل كلام يعتنى به على وفق القوانين المذكورة في العلمين المذكورين كنسبة
علم قوافي والعروض الى قرض الشعر فكما ان العالم بهما لا يلزم ان يكون
شاعرا فكذلك العالم بتينك العلمين لا يلزم ان يكون بليغا وهذا
هو السر في ان كثيرا منهم تراهم لا يقدر على تأليف كلام بليغ وقرض الشعر
في اللغة بمعنى قول الشعر خاصة ذكره الجوهري في الصحاح ومن ذهب عليه
هذا المعنى ذهب الى ان القرض المضاف الى الشعر بمعنى القطع حيث قال القرض ض
القطع والقريض الشعر لانه قطع قطعا فرجح الاطلاق ما هو المذكور عن حكمه
فانه بحكم الوضع الخاص وعلى ما ذكره يكون بحكم الوضع العام وفيه شيء آخر و
هو ان القرض المذكور لو كان من القطع لكان علم العروض اخص بذلك لان
قرانة اطلاق القريض بطريق الاستعارة في شرح الامام الميداني في مجمع الامثال
حيث قال في شرح المثل حال الجريض دون القريض الجريض الغصة
الغصص الجرض ... القريض الشعر واصله جرة البعير وطاله
نخ ومن ههنا تبين خلل آخر في القول المذكور لان بناءه على ان يكون القريض
المطلق على الشعر من القرض بمعنى القطع واذا عرفت ان القرض الشعر العربي
هو انشاء الشعر من قبيل الفعل فقد تحققت ان اضافة العلم اليه كاضافة قد
الى انشاء النثر ومن فرق بينهما حيث قال في الاول كما يختص بالتطوع
بالعلم المسمى بقرض الشعر ... فان قلت هل فرق بين قولهم علم قرض
الشعر وقولهم علم الشعر قلت نعم فان الثاني يتناول علم القافية والعروض
على ما في الاول ولذلك ذكروا عند تعداد العلوم الادبية علم قرض وعلم
الشعر قال العلامة الزمخشري في الرسالة الموسومة بالقسطاس للصفار

من معارضة الكبار العلوم الادبية ترتقي الى اثني عشر صنفا وعد كل
واحد من العلوم الثلثة المذكورة صنفا مستقلا ولو كان احد العلمين
علم الشعر لما صح ذلك ونظير الفرق المذكور الفرق بين علم متن اللغة
وعلم اللغة فان الثاني يتناول علم الصرف والاشتقاق اعم من الاول
تمت رسالة في تحقيق الكلام الحمد لله على الاتمام هذه رسالة في تقسيم مجاز لابن كمال باشا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لوليه والصلاة على نبيه وآله وصحبه اما بعد فهذه رسالة
رتبناها في تقسيم المجاز لما كان مدار التجوز في اللفظ مفردا كان او مركبا
على النقل عما وضع له وقد تقرر في موضعه انقسام وضعه الى شخصي ونوعي
هيئة فلا جرم انقسم المجاز بحسب ذينك الوضعين الى اربعة اقسام لانه
لا يخلو من ان يكون بحسب الوضع الشخصي بان يكون المنقول عما وضع له مادة
اللفظ او بحسب الوضع النوعي بان يكون المنقول عما وضع له هيئة وعلى الاول
لا يخلو من ان يكون تلك المادة المنقولة عما وضعت له مادة المفرد او مادة
المركب وعلى الثاني لا يخلو من ان يكون تلك الهيئة المنقولة عما وضعت له هيئة المفرد
او هيئة المركب فالاقسام اربعة الاول منها وهو ان يكون المنقول لفظا مفردا
والنقل عما وضع له وضعا شخصيا مجاز مفرد وامثلته اكثر من ان تحصى والثاني
هو ان يكون المنقول لفظا مركبا والنقل عما وضع له وضعا شخصيا مجاز مركب
المنقول وهذا القسم من المجاز لا ينحصر في الاستعارة التمثيلية والمجاز المرسل المنقول
عن الكناية والثالث وهو ان يكون المنقول لفظا مفردا والنقل عما وضع له وضعا
نوعيا مجاز بحسب البناء قال الامام المرزوقي في شرح الحماسة في بعض ابنيته
بنا انها استعير فيه بناء الامر للخبر لان معناه التعجب والتعجب ضرب من خبره

الباغ للماء كما يستعيرون الجمل والمزدات وهذا كاستعارة نبات الخبزو
كقوله ؎ والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلثة قروء الآية انتهى كلامه
واستعارة صيغة الماضي للمستقبل وبالعكس أيضا من القسم المذكور في
الرابع وهو أن يكون المنقول المذكور مركبا والمنقل مما وضع له وضعا نوعيا
مجاز بحسب الهيئة التركيبية كقوله ؎ رب إني وضعتها أنثى فإن هيئة هذه
الجملة موضوعة للاخبار وقد استعيرت لانشاء اظهار التحزن والتأسف
والاستعارة لعدم فرقه بين المجاز المركب الذي لا يجوز فيه بلحاظ مادته
والمجاز في الهيئة التركيبية رد قول صاحب التلخيص وأما المجاز المركب فهو
اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الأصلي تشبيه التمثيل للمبالغة كما يقال
للمتردد في أمر إني أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى وهذا يسمى التمثيل على سبيل
الاستعارة وقد يسمى التمثيل مطلقا حيث قال فيه شبهة فهنا بحث وهو
أن المجاز المركب كما يكون استعارة فقد يكون غير استعارة وتحقيق ذلك
أن الواضع كما وضع المفردات لمعانيها بحسب الشخص كذلك وضع المركبات لمعانيها
التركيبية بحسب النوع مثلا هيئة التركيب زيد قائم موضوعة للاخبار
بالاثبات فإذا استعمل ذلك المركب في غير ما وضع له فلا بد وأن يكون ذلك لعلاقة
بين المعنيين فإن كانت العلاقة المشابهة فاستعارة وإلا فغير استعارة
كقوله ؎ هواي مع الركب اليمانين مصعد البيت فإن المركب موضوع للاخبار و
الغرض منه اظهار التحزن والتحسر فحصر المجاز المركب في الاستعارة وتعريفه
بما ذكر غير صحيح انتهى كلامه وأنت خبير بما ثبت على الفرق بين
المجاز المركب بحسب الهيئة التركيبية المفردة الأول بحسب المادة وفي الثاني بحسب
الهيئة وعرفت أن كلام صاحب التلخيص في الأول دون الثاني فقد وقفت على

أن الخطأ نعم لم يصب صاحب التلخيص في زعم انحصار المجاز المركب في الاستعارة
التمثيلية لما عرفت أن المجاز المرسل المنقل عن الكناية أيضا منه وكذا لم
يصب في قوله وقد يسمى التمثيل مطلقا لأن المسمى بالتمثيل مطلقا هو التشبيه
التمثيلي لا الاستعارة التمثيلية فإنها تسمى بالتمثيل على سبيل الاستعارة
لا بالتمثيل مطلقا وقول صاحب المفتاح في النوع الثالث من أصل التشبيه واعلم
أن التشبيه كان وجهه وصفا غير حقيقي وكان منتزعا من عدة أمور يخص
باسم التمثيل كالذي في قوله ؎ واصبر على مضض الحسود فإن صبرك قاتله كالنار
تأكل نفسها إن لم تجد ما تأكله وقوله في تحقيق الاستعارة التمثيلية بعد التمثيل
بما ذكره صاحب التلخيص وهذا هو الذي تسميه التمثيل على سبيل الاستعارة
صريح فيما ذكرنا ويوافقه كلام صاحب الكشاف حيث قال في تفسير قوله تعالى
مثلهم كمثل الذي استوقد نارا الآية بعد تحقيقه أن التمثيلين كلاهما من باب
التشبيه دون الاستعارة والصحيح الذي عليه علماء البيان لا يتخطونه أن
التمثيلين جميعا من جملة التمثيلات المركبة دون المفرقة وقال صاحب المفتاح
في آخر بحث التشبيه التمثيلي ثم إن التشبيه التمثيلي متى فشا استعماله على سبيل
الاستعارة لا غير سمي مثلا وكان صاحب التلخيص لم يفرق بين معاني التمثيل
والمثل فتارة قد يسمى التمثيل وكان حقه أن يقول وقد يسمى المثل وإذا
ضبطت بما تلوناه فقد وقفت على ما في تقسيم المجاز الواقع في المفتاح و
التلخيص من قصور حيث لم يذكر فيه الثالث والرابع من أقسامه بل الأول
منهما نوع إخراج الكلام على مقتضى الظاهر وذكره أواخر فن المعاني في
الاجمال قال صاحب المفتاح واعلم أن الطلب كثيرا ما يخرج لا على مقتضى الظاهر
وكذلك الخبر فيذكر أحدهما في موضع الآخر فأورد أمثلة مرجعها إلى المجوزية

في البناء وعرفت ان الكنايات المتولدة عن انواع الطلب حيث قال بعد تنبيه بيانه
انقسامه الى الاقسام الخمسة فبالحري ان يبين كيف تتفرع عن هذه الانواع
الخمسة التمني والاستفهام والامر والنهي والنداء ما يتفرع على سبيل الكناية
ثم اورد امثلة مرجعها الى التجوز في الهيئة التركيبية ثم ان للمجاز تقسيما
آخر تفردت فيه ايضا وهو ان اللفظ المجازي لا يخلو من ان يكون معناه الحقيقي
متعددا او لا وعلى الاول لا يخلو من ان يكون العلاقة بين المعنى الحقيقي و
المعنى المجازي المصححة للانتقال والاستعمال علاقة المشابهة بينهما او غيرها
وعلى الاول لا يخلو من ان يكون لفظ المشبه به واحدا كان او متعددا مستقلا
عن مفهومه الوضعي او لا يكون منقولا عنه وعلى الثاني لا يخلو من ان يكون تلك
العلاقة معنوية اصلية او لفظية مخترعة والاول من هذه الاقسام
التشبيه البليغ المنقسم بحسب الوحدة في لفظ المشبه به والتعدد الى التشبيه
المتمثل بالاستعارة التصريحية والى التشبيه التمثيلي فان لفظ المشبه به
في كل واحد من هذين التشبيهين منقول عما وضع له على ما حققناه في موضعه
والثاني منها الاستعارة التصريحية وانما قيدناها بالتصريحية احترازا عن
الاستعارة المكنية لانها ليست من اقسام المجاز وان ذهب اليه صاحب
المفتاح ومن قلده على ما حققناه في رسالتنا المعمولة في تقسيم الاستعارة
والثالث ان منها الاستعارة التهكمية فان مبناها على تنزيل ما بين المستعار
منه والمستعار له من المباينة منزلة المشابهة والرابع المجاز المرسل والخامس
المشاكلة فان مبناها على ايقاع المستعار لوقوعه في صحبة المستعار منه او [illegible]
ولا بد من هذا التعميم وقد غفل عنه صاحب المفتاح ومقلدوه لينتظم فيه
وكذب بطن اخيك قال صاحب الكشف قوله عليه السلام صدق الله وكذب بطن اخيك

من

من باب المشاكلة ولهذا احسن موقع جدا وهذا النوع من المشاكلة يشبه
الاستعارة التمليحية التي هي من قبيل الاستعارة التهكمية اما الفرق
بينهما فالقصد الى التشبيه في الثانية دون الاولى من حيث ان مبنى الثانية
على تنزيل صحبة الضد منزلة صحبة الشكل ومبنى الاستعارة المذكورة
على تنزيل علاقة التضاد منزلة علاقة التناسب والتشابه ومن اراد
زيادة تحقيق في هذا المقام فلينظر رسالتنا المعمولة في المشاكلة وسلك
اللطائف وعلى تقدير ان لا يكون المعنى الحقيقي متعددا لا يخلو من ان يكون المعنى
الحقيقي ملاحظا في المعنى المجازي او لا وعلى الاول لا يخلو من ان يكون دخوله فيه
دخول الجزء تحت الكل ودخول الجزئي تحت الكلي والاول من اقسام
التضمين وتفصيل الكلام فيه يرتجى الايضاح في الرسالة التي علقناها في
تحقيقه والثاني هو محور المجاز وتفصيله يطلب من الحواشي التي علقناها
على التلويح والثالث هو الذي لا دخول فيه للمعنى الحقيقي في المعنى المجازي
اصلا وان كان له نوع دخل في ارادة الكناية فان مبناه على ارادة المعنى
المجازي مع القصد في الجملة الى المعنى الحقيقي من الخارج للانتقال منه الى
ذلك المعنى المجازي المراد فافهم والله الهادي الى سبيل الرشاد وللمجاز
تقسيم من وجه آخر اخترعناه ايضا وهو ان اللفظ الذي اعتبر فيه التجوز
لا يخلو من ان يكون منقولا عما وضع له او لا يكون منقولا عنه بل ثابتا فيه مستقرا
والاول مجاز وضعي ينتظم الاقسام المذكورة في التقسيم الذي مر ذكره آنفا
فالاستعارة فان فيها خلافا ما بين علماء البيان وذهب الاكثرون الى انها
منقولة عن المعنى الوضعي فيشملها ايضا التقسيم المذكور والباقون الى انها
غير منقولة عن المعنى الوضعي وان كانت مستعملة فيما لا يصدق عليه ذلك المعنى

الوضعي

في نفس الامر كاللفظ المستعمل غلطاً فيما لا يصدق عليه مفهومه الوضعي
والتفصيل للشيخ في تحقيق هذا المقام يطلب من بعض تعليقاتنا
وأمّا وصفنا المجاز المذكور بالوضعي دون اللغوي كما فعله غيرنا فلعدم
صدقه على المجاز العرفي والشرعي بخلاف الوضعي فانه على اطلاقه ينتظم الكل
العرفي والشرعي ومن عرّف المجاز على وجه يعم الانواع الثلثة ثم وصفه عند
التقسيم باللغوي لم يكن على بصيرة وامّا انكر مجاز عقلي كالاقبال والادبار
في قوله اكلنا فانما هي اقبال وادبار قال الشيخ في دلائل الاعجاز لم يرد
بالاقبال والادبار غيرهما حتى يكون المجاز في الكلمة وانما المجاز في ان جعلها
لكثرة ما تقبل وتدبر كانها تجسمت من الاقبال والادبار وليس ايضاً على
حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وان كانوا يذكرونه منه
اذ لو قلنا اريد انما هي ذات اقبال وادبار افسدنا الشعر على انفسنا
وخرجنا الى شيء مغسول وكلام عامي مرذول لا مساغ له عند من هو صحيح الذوق
والمعرفة نسابة للمعاني على تقدير المضاف فيه اذ لو كان الكلام قد قيل به
على ظاهره ولم يقصد المبالغة المذكورة كان حقه ان يجاء بلفظ الذات
الا انه مراد وقال السيد المحققين فيما علقه على الكشاف المقصود من الوصف
بالمصادر المبالغة في شأن محالها كانها صارت عين ما قام بها نفس قولنا
زيد عدل انه عين العدل كانه تجسم منه ولذا اوكيت عن اسم الفاعل فات ذلك
المقصود كذا ان حملت على حذف المضاف ولا يذهب عليك ان ما ذكره الشيخ
في الاقبال والادبار هو بعينه ما ذكره القائلون بعدم النقل عن المفهوم الاصلي
في الاستعارة والاسد في مثل قولك رأيت اسداً فالعجب ان القوم سلموا
القول المذكور من الشيخ ويردون على القائلين بعدم النقل في الاستعارة

وآما

وامّا التجوز في مثل انبت الربيع البقل فخارج عن التقسيم المذكور لان التجوز فيه
في الاسناد لا في اللفظ نفسه ولا معناه واعلم ان في المجاز فائدة عامة كما انه يحسن
يشتمل انواعه وتتناول كل افراده وربما تشتمل بعضها على فائدة اخرى فيزداد
حسنه اما الفائدة العامة التي لا يتخلف عن مجاز اي مجاز كان فزيادة تقرير
المعنى في ذهن السامع وذلك لان المجاز مطلقاً يحتاج في الوصول الى المعنى المراد
منه الى ملاحظة معنى الحقيقي وما العلاقة بينه وبين المعنى المجازي والاستعانة
بالقرينة الحالية والمقالية وكلما كانت الحاجة الى التامل اكثر يكون التامل اوفر
والاهتمام لم اقوى واشد فتقرير المعنى المراد في الذهن آكد وهو صاحب المفتاح لغفله
عن هذا قسم المجاز الى المتضمن الى الفائدة والخالي عنها وزعم ان الموضوع للمقيد
في المطلق كالمشفر الموضوع للشفة الغليظة المستعملة في مطلق الشفة من قبيل
حتى ادعى ان هذا الاستعمال كاستعمال احد المترادفين في مقام آخر عديم التعمق
لفائدة زائدة والجمهور يجعلون التفرج والافتنان في وضع الكلام واظهار القدرة
عليه فائدة عامة لانواع الانشاء وافراده وهذه الفائدة نوع من افراد المجاز
ايضاً فكيف لا يجعلونه من فوائده ثم ان صاحب المفتاح زعم ان المجاز المتضمن
للفائدة قسمان خال عن المبالغة في التشبيه ومتضمن لها واراد بالاول ما عدا
القسم الخالي عن الفائدة فزعم من المجاز المرسل وبالثاني الاستعارة وغفل كما لم تقرح
بان التشبيه بجميع مراتبه خارج عن حد المجاز وقد قال في موضع آخر من كتابه ان انصباب
علم البيان الى التعرض للمجاز والكناية وهذا القول منه مع الزعم المذكور اخراج منه
منها مباحث التشبيه عن علم البيان وهذا من قصور البضاعة وقصر الباع في صنعة
الصناعة والتحقيق على ما اوضحناه في موضع آخر ان مدار كناية طلب التشبيه التمثيلي و
التشبيه الذي تدل عليه ذاته من اقسام المجاز على ما نبهناك عليه فيما تقدم. تم

تمت الرسالة والله اعلم بحقيقته بعون الله الملك العلوم

هذه الرسالة لمولانا بسم الله الرحمن الرحيم في تحقيق الخواص والمزايا

الحمد لوليه والصلاة على نبيه وبعد فهذه رسالة رتبناها في تحقيق
الخواص والمزايا وبيان الفرق بينهما فانه قد اشتبه على الناظرين في كتب
البلاغة حتى زعم بعض من حسن الظن بشانهم انهما مترادفان فنقول قال
صاحب المفتاح البلاغة هي بلوغ المتكلم في تأدية المعاني حدا له اختصاص
بتوفية خواص التراكيب حقها وايراد انواع التشبيه والمجاز والكناية
على وجهها وهذا القول منه صريح في اخراج اللطائف البيانية من المعاني
المجازية والكنائية عن جنس الخواص حيث قال في شرح كلامه وبيان مراده عند
علماء المعاني ان الخواص هي المعاني المغايرة لاصل المعنى وقد يعبر عنها بالتوسعات
التراكيب لا بحسب الوضع سواء افادها بعض صورها او هيئاتها التركيبية و
لا شك ان المعاني المجازية والمكنى عنها داخلة فيها فالبحث عن افادة التراكيب
للخواص سواء كانت مقصودة اصلية منها او كانت من مستتبعاتها وظيفة علم المعاني
ولذلك ذكرت فيه معان مجازية ومكنى عنها فقد يسوق الكلام على وجه لا يقتضيه
خاصة وذكر المعاني المجازية والكنائية في علم المعاني ليس لانها من الخواص بل
لتمام الحاجة الى بيانها وتحقيق خواص بعض التراكيب كالخواص التي يفيدها الخبر
المستعمل في معنى الانشاء والانشاء المستعمل في معنى الخبر مجازا فانه لا يتوضح
بيانهما من بيان المجازية التي يترتب عليها تلك الخواص واما المتولدات من ابواب
الطلب فليست من جنس الخواص بل معان مجازية والخواص وراءها وفي كلامنا اذن تمام
يتولد منها المستفاد من المعنى المجازي له ويلزمه الطلب وهو خاصة يقصدها
البليغ في مقام يقتضيه وقس على هذا الحال في سائر المتولدات فان قلت جعل
عرفهم للطائف البيانية عبارة جامعة كعبارة الخاصية الجامعة للطائف

علم

علم المعاني قلت نعم انهم يعبرون عنها بالمزية قال الشيخ في دلائل الاعجاز
اعلم ان سبيلك اولا ان تعلم ان ليست المزية تثبتها لهذه الاجناس على
الكلام المتروك على ظاهره والمبالغة التي تدعي لها في انفس المعاني التي يقصد
المتكلم اليها بخبره ولكنها في طريق اثباتها لها وتقريرها اياها ثم قال تفسير هذا ان
ليس المعنى اذا قلنا ان الكناية ابلغ من التصريح انك لما كنيت عن المعنى زدت
في ذاته بل المعنى انك زدت في اثباته فجعلته ابلغ واكد واشد فليست المزية
في قولهم جم الرماد انه دل على قرى اكثر بل انك اثبت له القرى الكثير
من وجه هو ابلغ واوجبته ايجابا هو اشد وادعيته دعوى انت بها
انطق وبصحتها اوثق وكذلك ليست المزية التي تراها لقولك رايت اسدا
على قولك رايت رجلا لا يتميز عن الاسد في شجاعته وجرأته انك قد افدت
بالاول زيادة في مساواته الاسد بل ان افدت تاكيدا وتشديدا وقوة
في اثباتك له هذه المساواة وفي تقريرك لها فليس تاثير الاستعارة اذا في
ذات المعنى وحقيقته بل في ايجابه والحكم به وهكذا قياس التمثيل ترى المزية
ابلغ ذلك تقع في طريق اثبات المعنى دون المعنى نفسه انتهى كلامه وعن
بيانه يتبين ان معتبر الفرق بين الخواص والمزايا من فحوى الشيخ لكلمات
مشايخ هذا الفن قد ان المزية قد تطلق على خصوصية في النظم باعتبار كونه
منشاء لحدوث صورة في المعنى مناسبة للمقام لدلالتها على خاصية يقتضيها
ذكر المقام كخصوصية في الجملة الاسمية فانها اصل لحصول صورة في معنى الكلام
هي كونه موكدا ودالة تلك الصورة على خاصية اي رد الانكار يقتضيها مقام
كان الخطاب فيه مع منكر فصارت الخصوصية المذكورة بهذا الاعتبار مزية
من مزايا الكلام وقد افصح الشيخ عن اطلاق المزية على هذا المعنى حيث قال

في دلائل الاعجاز ولكن بقي ان تعلمونا مكان المزية في الكلام وتصفوها
وتذكروها كما ذكرا كما ينص على الشيء ويعاين ويكشف عنه وجهه ويبين
ولا يكفي ان تقولوا انه خصوصية في كيفية النظم وطريق مخصوص في نسق
الكلام بعضها على بعض حتى تصفوا تلك الخصوصية وتبينوها وتذكروا
امثلة وتقولوا مثل كيت وكيت كما يذكر لك من تستوصفه عمل الديباج النقش
ما تعلم به وجه دقة الصنعة او يعمله بين يديك حتى ترى عيانا كيف تذهب
تلك الخطوط وتجيء وماذا يذهب منه طولا وماذا يذهب منها عرضا وبم يبدأ
وبم يثني وبم يثلث وتبصر الحساب الدقيق ومن عجيب تصرف اليد ما تعلم
منه مكان الحذق وموضع الاستاذية الى هنا كلامه وقد تبين منه ان
الشيخ انما اطلق المزية على ما في النظم من الخصوصية لا على النظم نفسه كما هو
الظاهر من كلام من قال ان الشيخ يطلق على المعاني الاول بل على ترتيبها في
النفس فترتيب الالفاظ في النطق على حذوها اسم النظم والصور والخواص
والمزايا والكيفيات ويتجه لك انهم كلامه اثر متبين من الكلام ان المنفي
عن الشيخ ان حقيقة المزية المذكورة في كتب البلاغة خصوصية لها فضل على
سائر الخصوصيات من جنسها سواء كانت تلك الخصوصية في ترتيب معاني
النحو المعبر عنه بالنظم وفي دلالة المعاني الاول على المعاني الثواني فهي تنقسم
الى نوعين احدهما ما هو في النظم حقه ان يبحث عنه في علم المعاني وثانيهما ما هو
في الدلالة حقه ان يبحث عنه في علم البيان والفرق بين الخواص والمزايا
التي يتعلق بعلم المعاني هو ان تلك المزايا تثبت في نظم التراكيب فيترتب عليها
الخواص المعتبرة عند البلغاء فالمزايا المذكورة منشأ لتلك الخواص وكذا
المزايا التي تتعلق بعلم البيان فانها تثبت في دلالة المعاني الاول على المعاني

الثواني

الثواني فيترتب عليها الخواص المعتبرة عند البلغاء المقصودة بتلك الدلالة
وهي الاغراض المترتبة على المجاز المرسل والاستعارة والكناية واعلم ان هذا
النوع من الخواص ايضا من حيث انه من مقتضيات المقام لا يتراءى اصحاب علم المعاني
من معرفته فالخواص المذكورة في حق حقها ان يشمله ولهذا انبى لشمول علم المعاني
لمعرفة نوعي الخواص واختصاص علم البيان بمعرفة كيفية حصول النوع الثاني
منهما كان منزلته من علم المعاني بمنزلة الشعبة من الاصل ومن ههنا يعرف انه
على هذا التفصيل يتوجه ان ما ينسب للمعاني المجازية والكنائية من الخواص وزعم
ان جهة اصالته علم المعاني بهذا الاعتبار يعلم ان تلك المعاني في علم
البيان بمنزلة المعاني الاصلية في علم المعاني وحق الخواص في كل منهما ان يكون وراء
الدلالة التي استعمل الكلام فيها فان قلت ما حال التشبيه وما بال من اخرجه من
حد البيان وادخله في حد البلاغة قلت التشبيه على نوعين احدهما تشبيه المفرد
بالمفرد والآخر تشبيه المركب بالمركب وهذا النوع من التشبيه ادخله في حد
البيان لان المراد منه تشبيه الهيئة الحاصلة من مجموع ما ذكر في جانب المشبه
بالهيئة الحاصلة من مجموع ما ذكر في جانب المشبه به ودلالة الكلام على تلك
الهيئتين من قبيل دلالة الملزوم على اللازم فلا جرم ينطبق حد البيان
واما النوع الاول فلا يخرج من ان تكون اداة التشبيه مذكورة او لا وعلى الاول
لا يدخله الحد المذكور لعدم الاختلاف في طريق دلالته على المراد بزيادة
الوضوح ونقصانه وعلى تقدير الاختلاف المذكور يتحقق في طريق دلالته
ايضا زاعما ان قولك وجهه كالبدر مثلا لا تريد به ما هو مفهومه وضعا بل
تريد ان ذلك الوجه في غاية الحسن ونهاية اللطافة فقد وقع حيث لم نعرف
بين معنى التشبيه والغرض منه فان ما ذكره هو الغرض من التشبيه المذكور

صاحب المفتاح

لا معناه الذي استعمل فيه وزيادة التحقيق في هذا المقام يطلب من الرسالة
التي دوّناها في التشبيه وتفصيل اصل البحث على الكتاب ان كان اداة التشبيه
مقدّرة فالحال فيه كالحال فيما اذا كانت مذكورة بلا تفاوت وان لم يكن
مقدّرة فهذا القسم من تشبيه المفرد بالمفرد كالنوع الثاني من مطلق التشبيه
داخل في البيان للعلة التي ذكرناها في فصل النوع المذكور فيه فان قلت
أليس تقدير الاداة مما لا بد منه كيلا يخرج الكلام من حد التشبيه فان قولك
زيد اسد مثلا اذا لم يقدر فيه اداة التشبيه لا يصح الا بنقل لفظ الاسد
من معناه الاصلي الى معنى مناسب فيصح حمله على زيد كمفهوم الرجل الشجاع
فيكون القول المذكور من باب المجاز المرسل لا من باب التشبيه قلت ذكر [illegible]
سبق اليه وهم بعض من الطلبة بشأنه واما قلنا انه وهم لان النقل المذكور
لا يخرج القول المذكور عن حقيقته ولا يدخله من المجاز المرسل ضرورة انه مبني
ذلك النقل على علاقة المشابهة بين ما صدق مفهوم الاسد وما صدق مفهوم
الرجل الشجاع وشرط المجاز المرسل ان لا يعتبر فيه علاقة المشابهة اصلا
ومدار التشبيه على اعتبار تلك العلاقة في الجملة والعجب ان ذكر البعض مع [illegible]
بفضاحته حيث قال فيما علقه على شرح المفتاح فان قيل هذا المعنى الذي ليس مشابها
للمعنى الموضوع له انما المشابهة بين الوجه والبدر قلنا ارادة هذا المعنى متفرع
على تلك المشابهة فمن ثمة صح ان العلاقة هي المشابهة كيف يمكن ان يكون مثل قولنا
زيد اسد على تقدير ان يكون المراد من الاسد مفهوم الرجل الشجاع تشبيها
مع ان المقدمة القائلة اذا لم يقدر فيه اداة التشبيه لا يصح الا بنقل لفظ الاسد
عن معناه الاصلي معرض للمناقشة لجواز ان يكون من قبيل رجل عدل فان
لفظ العدل غير منقول عن معناه الوضعي وقد ذكرناه في الحواشي التي علقناها على

الكشاف وقال بعض الفضلاء وعلى ما ذكره الشيخ عبد القاهر [illegible]
[illegible] لا يبعد ان يجعل زيد اسد مجازا عقليا ومن رام زيادة تحقيق
في هذا المقام وفضل تفصيل لذلك الكلام فعليه بمطالعة رسالتنا المعمولة
في بيان اقسام المجاز واما نفي صلاح التشبيه عن علم البيان حيث قال
اذا ظهر لك ان مرجع علم البيان ما قاله الجمهور على ان اتفاقهم علم
البيان الى التعرض للمجاز والكناية مبناه على زعم ان لا مدخل للتشبيه اصلا
من الاختلاف في طريق الدلالة المعتبرة في علم البيان وقد ظهر لك مما
قررناه من التفصيل ان الامر ليس كما زعم والعجب انه يخرج التشبيه
عن فن البيان ويجعله من اركانه بخرج توقف الاستعارة عليه واياما ورد
اياه في البلاغة على ما وقع عند المتقولة اول الرسالة مما ذكره في
تحريرها ولقد اصاب فيما ذكره ان ملاك التدرب في فنون السحر
البياني وهو المدارة فيه وان الاستعارة من
فروعه واما النكات الطاهرة بين
موضحها القدح ويستضي لكل اقداح
فيه ابراهيم مذكور فيما علقناه على المفتاح
من الحواشي

تمت الرسالة الشريفة

من رسائله المتعلقة بسم الله الرحمن الرحيم في بيان افضلية نبينا عم

الحمد لله الذي كرم بني آدم وفضلنا على سائر الامم والصلوة على
اصحاب الشرايع هداة السبل خصوصا على نبينا محمد اكمل الانبياء
وافضل الرسل وبعد فهذه رسالة معمولة في تحقيق ذلك المقال
فنقول وبالله التوفيق اول الانبياء آدم عم وآخرهم بعثة محمد عم

وهو افضلهم باجماع المسلمين وانما قلنا آخرهم بعثة فانه ع
للطلق الى الحق عيسى عم لما روي في صحيح البخاري عن ابي هريرة رضه انه قال
قال رسول الله صلعم والذي نفسي بيده ليوشكن اي ليقربن ان ينزل
فيكم ابن مريم من السماء حكما عدلا اي حاكما عادلا فيكسر الصليب
ويقتل الخنزير اي يرفع الرخصة فيها الا بابطال شريعة النصارى كما توهم
الكرماني لانها قد بطلت قبل ذلك بنزول شريعتنا بل لابطال رخصة
حكم الذمة وبرخصة تركا اهلها على ما يدينون عليها افصح عنه بقوله ويضع
الجزية اي يرفعها عن اهل الذمة عامة لا عن النصارى خاصة كما توهم كلام
الكرماني ويكون الامر دائرا بين الاسلام والسيف لانتهاء الحكم الثابت
وهو جواز اخذ الجزية بانتهاء علته وهي حاجة اهل الاسلام الى المال
على ما افصح عنه بقوله ويفيض المال اي يكثر حتى لا يقبله احد وبما اشرنا اليه
اندفع ما قيل قد ورد في الخبر عن خير البشر نزول عيسى عم فيما بعد فهو آخر
الانبياء عليهم السلام لا بما ذكره الفاضل التفتازاني في شرح للعقائد حيث
قال لان شريعته قد نسخت فلا يكون وحي ونصب احكام بل يكون خليفة رسول
الله لان انتساخ شريعته لا يستلزم ان لا يكون اليه وحي فان صاحب الحق الابلج
ان يكون صاحب شريعة واما انه عم افضل الانبياء عليهم السلام فالدليل العقلي
الاجماع المسلمين على ما نقل الفاضل التفتازاني حيث قال في شرح المقاصد وقد
اجمع المسلمون على ان افضل الانبياء محمد عم الا ان ما ذكره في معرض السند
للاجماع بقوله لانا مته خير الامم بقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت وكذلك جعلناكم امة
وسطا وتفضيل الامة يتضمن انها امة تفضيل الرسول الذي هو اشد وفي شرح
العقائد ولا شك ان خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك تابع لكمال نبيهم

الذين

الذين يتبعون لا يصلح سندا له لان خيريتهم في الدنيا بزيادة نفعهم للغير فان
خير الناس من ينفع وهذا هو المراد بما روى البخاري في صحيحه عن ابي هريرة رضه كنتم
خير امة اخرجت للناس قال خير الناس للناس تأتون بهم في السلاسل اعناقهم
حتى يدخلوا في الاسلام وخيريتهم في الآخرة بكثرة ثوابهم على ما افصح عنه ما اخرجه
البخاري في صحيحه عن ابن عمر رضه عن رسول الله عم الا لكم الاجر مرتين فغضب
اليهود والنصارى وقالوا نحن اكثر عملا واقل عطاء والمسبب ذلك انهم
صدقوا الانبياء كلهم على خلاف سائر الامم فان كل امة منهم ما صدقوا الانبياء من
قبل من الانبياء عليهم السلام وقرينة الرسول عم على هذا الشرح حيث قال فيما
كتب الى هرقل اسلم تسلم يؤتك الله اجرك مرتين قال الشارح الكرماني فزيادة الاجر
لنبيهم ومرة للايمان بنبينا والخيرية بهذا المعنى المذكور للامة لا يكون
دليلا على افضلية رسولهم وكذا الآية الثانية لا تصلح سندا للاجماع المذكور
لان فيها ما يصرح بقوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس دلالة على ان المراد من
الوسطية الخيرية التي لها تاثير في الشهادة على سائر الامم ومرجعها الى الفضائل
المستفادة من تصديقهم الانبياء عليهم السلام كلهم وكذا قوله تعالى وما ارسلناك
الا رحمة للعالمين لا يصلح سندا لما ذكره فيهم من ان من رحم به غيره فهو
افضل من غيره انما يتمشى ان لو كان العالمين على عمومه والظاهر بقرينة قوله ارسلناك
ان المراد من كان بعد بعثته عم نحو قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس
يصلح سندا له لان مقتضاه ان يجب على سائر الانبياء عليهم السلام اتباعه لو كانوا
في زمنهم حيا للانهم الاتباع وقال الفاضل التفتازاني في شرح المقاصد فان قيل
اليس عيسى عم حيا بعد نبينا عم رفع الى السماء وسينزل الى الدنيا قلنا بلى
ولكنه على شريعة نبينا اذ لا نسخ الا اتباع عليها قال عم فهي حي موسى

ان لو كان حيا لما وسعه الا اتباعي فيتضح انه خاتم الانبياء عليهم السلام بحيث
لا يبعث نبي بعده الى هنا كلامه ومبنى بناء تعليله بقوله اذ لا يسعه الا اتباعه
عليهما ما قال عم في حق موسى عم على ان الحكم المذكور غير مخصوص بموسى عم بل يعم
سائر الانبياء عليهم السلام لاشتراكه في العلة وهي كونه عم مبعوثا الى كافة الناس
بشريعة مؤبدة فهو من الاحكام العامة التي وردت في موارد مخصوصة هذا
هو الوجه للحديث المذكور لا ما توهمه القاضي البيضاوي حيث قال في تفسير
قوله تعالى فآمنوا بما انزلت مصدقا لما معكم وتقييد المنزل بانه مصدق لما معكم
من الكتب الالهية من حيث انه نازل حسبما نعت فيها او مطابق لها في القصص
والمواعيد والدعاء الى التوحيد والامر بالعبادة والعدل بين الناس والنهي
عن المعاصي والفواحش وفيما يخالفها من جزئيات الاحكام بسبب تفاوت الاعصار
في المصالح من حيث ان كل واحدة منها حق بالاضافة الى زمانها مراعى فيها صلاح
من خوطب بها حتى لو نزل المتقدم في ايام المتأخر لنزل على وفقه ولذلك قال عم ولو
كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي تنبيها على ان اتباعها لا ينافي الايمان به
بل يوجبه انتهى اذ على ما ذكره ينعكس الكلام المذكور فانه يصح ان نبينا لو كان
حيا في زمن موسى عم لما وسعه الا اتباعه ولا يحتمله سياق المقال وعلى ما ذكرناه
لا ينعكس الكلام لان شرع موسى عم في معرض النسخ بخلاف شرع نبينا عم فالحديث
المذكور على الوجه الذي ذكرناه قد دل على فضيلة نبينا عم على سائر الانبياء
عليهم السلام ضرورة ان المتبوع من شانه ان يكون متبوعا افضل من التابع ومن
شانه ان يكون تابعا ومن النصوص الظاهرة في فضله ايضا قوله عم انا سيد
ولد آدم ولا فخر لان المراد من ولد آدم كافة البشر على ما ينادي عليه قوله في آخر
الحديث آدم فمن سواه الا تحت لوائي وتمام الحديث على ما اخرجه في المصابيح عن

ابي

ابي سعيد الخدري رض انا سيد ولد آدم يوم القيمة ولا فخر وبيدي
لواء الحمد ولا فخر وما من نبي يومئذ آدم فمن سواه الا تحت لوائي وانا اول
من تنشق عنه الارض ولا فخر وان الفاضل التفتازاني رح لغفلته عن تمام الحديث
قال في شرحه للعقائد ولا استدلال بقوله انا سيد ولد آدم ولا فخر
لانه لا يدل على كونه افضل من آدم بل من اولاده وفيها قوله عم انا اكرم
الاولين والآخرين على الله ولا فخر ومن خصائصه الفاضلة المتفضلة
عليهم كونه مبعوثا الى الثقلين وخاتما للانبياء والرسل وناسخ شريعته
لسائر الشرائع وقيام شهادته يوم القيمة على كافة البشر وبقاء معجزته
الظاهرة الباهرة على وجه الزمان وقوله تعالى ورفع بعضهم درجات اشارة
الى ذلك قال العلامة الزمخشري في الكشاف اي ومنهم من رفعه على سائر
الانبياء فكان بعد تفاوتهم في الفضل افضل منهم بدرجات كثيرة والظاهر
انه اراد محمدا عم لانه هو المفضل عليهم حيث اوتي ما لم يؤته احد من الآيات
المتكاثرة المرتقية الى الف آية او اكثر ولو لم يؤت الا القرآن وحده لكفى به
فضلا منيفا على سائر ما اوتي الانبياء لانه المعجزة الباقية على وجه الدهر دون
سائر المعجزات وفي هذا الابهام من تفخيم فضله واعلاء قدره ما لا يخفى لما فيه
من الشهادة على انه العلم الذي لا يشتبه والمتميز الذي لا يلتبس ويقال للرجل
من فعل هذا فيقول احدكم او بعضكم يريد به الذي تعورف واشتهر بنحوه
من الافعال فيكون افخم من التصريح به وانوه بصاحبه انتهى كلامه وهذا
احسن فيه الا انه لم يصب في تجويزه ان يكون المراد بالبعض المذكور غيره عم
وتأييد ذلك الاحتمال بقوله وعن ابن عباس رض كنا نتذاكر فضل الانبياء
فذكرنا نوحا عم بطول عبادته وابراهيم بخلته وموسى عم بتكليم الله اياه

عيسى عم برفعه الى السماء وقلنا ان رسول الله عم افضل منهم بعث الى الناس
كافة وغفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر وهو خاتم الانبياء فسكت عم ثم قال عم
انتم تذكرون انه قال لا ينبغي لاحد ان يكون خيرا من يحيى بن زكريا فذكر انه لم يعمل
سيئة قط ولم يهم بها اما عدم اصابته في التقرير المذكور فظاهر لان المستحق
للتفضيل على الوجه المذكور هو افضل الانبياء عليهم السلام باجماع المسلمين
واما ما اورده في معرض التأييد فموضع لما قاله اختيارا منا انه تواضع منه عم
لان المقام يأباه ومساق الكلام لا يتحمله وما ذكره في معرض التعليل لا يستلزم
ان بيانه ان قال العلامة عم ان لكل من الانبياء الكرام نوع فضيلة تخصه فلا وجه
لتخصيص بعضهم من بينهم بالامتياز من تلك الجهة فالمنفي في قوله عم لا ينبغي لاحد
ان يكون خيرا انما الخيرية من جميع الوجوه ولهذا ذكر في مقام التعليل ان ليحيى
فضيلة لا يشاركه فيها غيره وبما قررناه خرج الجواب عما تمسك به المخالف من قوله عم
ما ينبغي لاحد ان يقول انا خير من يونس بن متى واما الحمل على التواضع فلا يتحمله ما ورد
في حديث آخر من قال انا خير من يونس بن متى فقد كذب اخرجه البخاري في صحيحه
عن ابي هريرة رض واما قلنا مثل قوله عم لا تخيروني من بين الانبياء
فان الناس يصعقون يوم القيمة فاكون اول من يفيق فاذا انا بموسى عم آخذ
بقائمة من قوائم العرش فلا ادري افاق قبلي ام جوزي بصعقة الطور فالمراد
فيه ان ينال الى الخيرية باعتبار النفع للغير ولهذا قال عم مثل امتي مثل المطر
لا يدرى اوله خير ام آخره ولا يضره تفضيل عم ابراهيم على نفسه من هذه الجهة
لانه عم اثر دعوة ابيه ابراهيم كما افصح عنه بقوله انا دعوة ابي ابراهيم اراد بدعوته
ما ورد في قوله حكاية عنه ربنا وابعث فيهم رسولا منهم فنفعه عم من جملة
منافع ابراهيم عم واما احتجاج المخالف على تفضيل عيسى عم على نبينا عم بانه

في السماء في زمرة الاحياء فالجواب عنه ان كونه عم ميتا بعد تكميل النفس وكمالها
انفع من كونه حيا اما في حق نفسه فظاهر فان تعلق النفس بالبدن لمصلحة التكميل
فعند فراغها من تلك المصلحة حقها ان ينقطع علاقة البدن فيرجع الى الاصل
وما يليق بشأنها من التجرد واما في حق الامة فلما فيه من الرحمة على ما افصح
عنه بقوله اذا اراد الله رحمة من عباده قبض نبيهم فجعله لها فرطا وسلفا بين
يديها ثم ان كونه عم مدفونا في الارض غير مرفوع الى السماء يكون خليفة له عم
فالتشرف من الوجه المذكور مرجع جلي الى نبينا عم فما ذكره المخالف في معرض الاحتجاج
لنا لا علينا قال الامام الرازي في التفسير الكبير اجمعت الامة على ان بعض الانبياء
افضل من بعض وعلى ان محمدا عم افضل من الكل وقال الفاضل التفتازاني في شرح المقاصد
واختلفوا في الافضل بعده عم فقيل آدم عم لكونه ابا البشر وقيل نوح عم لطول
عبادته ومجاهدته وقيل ابراهيم لزيادة توكله واطمينانه وقيل موسى عم
لكونه كليم الله ونجيه وقيل عيسى عم لكونه روح الله تعالى وصفيه وفضله
النصارى على الكل وقال الامام القرطبي في تفسير قوله تعالى تلك الرسل فضلنا
بعضهم على بعض وهذه الآية مشكلة والاحاديث ثابتة بان النبي عم قال لا
تخيروا بين الانبياء ولا تفضلوا بين انبياء الله تعالى واما الائمة انما
اي لا تقولوا فلان خير من فلان ولا فلان افضل من فلان يقال خير فلان
بين فلان وفلان وفضل مشددا اذا قال ذلك وقد اختلف العلماء في تاويل هذا
المعنى فقال قوم ان هذا كان قبل ان يوحى اليه بالتفضيل وقبل ان يعلم انه
سيد ولد آدم وان القرآن ناسخ للمنع من التفضيل وقال ابن قتيبة انما
اراد بقوله لا تخيروني على موسى على طريق التواضع كما قال ابو بكر رض وليتكم
ولست بخيركم وكذلك قوله انا خير من يونس بن متى على معنى التواضع وفي قوله ع

ما يدل على ان الرسول عليه السلام افضل لان الله تعالى يقول ولا تكن
مثله فدل على ان قوله لا تفضلوني من طريق التواضع ويجوز ان يكون المعنى
لا تفضلوني في العمل ولعله افضل عملاً مني ولا في البلوى والامتحان فانه
اعظم محنة وليس ما اعطاه الله تعالى لنبينا عليه السلام من السودد والفضل
يوم القيمة على جميع الانبياء والرسل عليهم السلام بعمله بل بتفضيل الله تعالى
اياه واختصاصه وبهذا التاويل اضا ان المدلل الجمع بهذا كلامه ولا يذهب عليك
ان ما ذكره في بيان المراد من قوله عليه السلام انا سيد ولد آدم لا يجدي نفعاً في دفع التناقض
المتوهم بين قوله تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض وقوله عليه السلام
لا تخيروا بين الانبياء وحلّ ذلك الاشكال ومساق الكلام فيه انما هو فيه وأما
ما ذكره في حديث التواضع فقد نبهت فيما تقدم على ما فيه فتذكر وأما الدلالة التي
ادعاها في قوله تعالى ولا تكن كصاحب الحوت في معرض النهي لان المعنى والله اعلم
ولا تكن كصاحب الحوت في خصوص الحالة التي نهيت عنها وفضله عليه السلام في حالة
لا يستلزم فضله عليه في سائر الحالات ثم قال الامام المذكور فنبيه المذكور منهم
من قال انا نهي عن الخوض في ذلك ذريعة الى الجدال لكي يؤدي الى ان يذكر منهم ما لا ينبغي
ويقل احترامهم عند المماراة فلا يقال فلان افضل من فلان ولا خير منه كما هو
الظاهر انما لا يتوهم من النقص في المفضول فانه اقتضى منع اطلاق اللفظ لا منع اعتقاد
ذلك المعنى فان الله تعالى اخبر بان الرسل متفاضلون فلا نقول ان نبينا عليه السلام
خير من فلان النبي اجتنابا عما نهينا به وتأدبا به وعملا باعتقاد ما تضمنه القرآن من
التفضيل والله بحقائق الامور عليم انتهى كلامه وانا اقول لا بد من الاعتقاد بتفضيل
نبينا محمد عليه السلام على سائر الانبياء عليهم السلام اجمالاً وتفصيلاً لما مر من انعقاد
اجماع المسلمين على ذلك وفي التعبير عن هذا المعتقد يكفي ان يقال ان محمداً عليه

السلام افضل من سائر الانبياء ولا حاجة الى التفصيل التفصيلي عبارة لما
فيه من الخطر والنقص في المفضول ولا الاحتراز عنه واجب فانا قد امرنا قال صاحب
غنية الفتاوى سئل الشيخ الامام الاجل علي بن سعيد الرستغفني عن قول بعض
الناس ان آدم عليه السلام لما بدت عنه تلك الزلة اسود جميع جسده
فلما اهبط الى الارض امر بالصيام والصلوة فصام وصلى ابيض جسده
ايصح هذا القول قال لا يجوز في الجملة القول في الانبياء عليهم السلام
بشيء يؤدي الى العيب والنقص فيهم وقد امرنا بحفظ اللسان عنهم لان
مرتبة الانبياء عليهم السلام ارفع وهم على الله اكرم من سائر الخلق
وقد قال النبي عليه السلام اذا ذكر اصحابي فامسكوا فلما امرنا ان لا نذكر
الصحابة بشيء يرجع ذلك الى العيب والنقص فيهم فلان نمسك ونكف عن
الانبياء اولى واحق الى هنا كلامه فالتفضيل عبارة لا يصار اليه الا عند تمام
العزيمة وقيام الحاجة اليه كما وقع في زماننا حين ادعى بعض الزنادقة في دولة
السلطان سليمان الزمان عند حضرة آصف الدوران سمي خليل الرحمن
فضل عيسى عليه السلام على نبينا محمد عليه السلام فاحتيج في رده الى التصريح
بان محمداً عليه السلام مفضل على عيسى عليه السلام وعلى سائر الانبياء عليهم
السلام مجملاً ومفصلاً خلقه الله تعالى مجملاً مفضلاً شهدت بفضله الارض
والسماء ونبوته مما نطقت به العجماء وانفق عليه من سبقه من الانبياء وخصائصه
مما لا يضبطه العد والاحصاء وقد اشرقت الارض بنورها اشراق الشمس وقت
الضحى وسط السماء ضياح الخفاء نباح الكلاب في ليلة القمراء ولا خفاء عند
ذوي الالباب فانه لا يضر السحاب نباح الكلاب وبما حررناه وصححناه انتهى
طرفنا وفصحناه بالنقل عن تفسير القرطبي وغنية الفتاوى سالفاً تبين ما في

ما في كلام الفاضل التفتازاني حيث قال في شرح المقاصد وفضلت النصارى
نبي عيسى عليه السلام على الكل بانه كلمة الله القاها الله تعالى الى مريم وروح منه
طاهر مقدس لم يخلق من نطفة وقد ولدته سيدة نساء العالمين المطهرة
عن الادناس وتربى في حجر الانبياء عليهم السلام والاولياء وتكلم
في المهد بعبودية نفسه وربوبية الله تعالى لم يخل زمانا من التوحيد
والتسبيح ولم يلتفت الى زخارف الدنيا ولم يستلذ بلذاتها ولم يدخر
قوت يوم ولم يسع في هلاك نفس وسبيها واسترقاقها ولا في اخذ
مال وولد ولا ايذاء لاحد بمعجزاته من احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص
اظهر المعجزات واشهرها ثم رفع الى السماء من زمرة الاحياء ونبوته مما اتفق
ذووا الآراء واعترف بها خاتم الانبياء والجواب ان بعضا من ذلك صحيح
لكن شاهد لفضل نبينا عليه السلام كالولادة من المشركين والنشو
والترقي في حجرهم مع المواظبة على التوحيد والطاعات وكالاقبال على
الجهاد وقمع المشركين وقهر اعداء الدين وكالقيام بمصالح نظام العالم
مع الاستغراق في التوجه الى جناب القدس واما معجزاته فانما اشتهرت
تلك الشهرة باخبار من نبينا عليه السلام وكتابه وفي ذلك ما ينهى من
معجزاته من الطاد حيث صرح بولادة نبينا عليه السلام من المشركين والمشركات
وذكر شيئين ظاهر لنسبه الطاهر كيف وقد اجمع العلماء على ان من اسلم بنفسه
لا يكون كفوا لمن له اب واب في الاسلام وهذا صريح في ان الكفر في الآباء نقص
في شرف النسب وليس هنا ضرورة دعت الى التصريح بما ذكره على انه مختلف
فيه بين السلف ولا دليل قاطع لاحد الفريقين وقد عملنا فيه رسالتنا وضحنا
فيها وجه الحق عند تشاد الوجوه على ما هو المختار وجه الاصحاب فلينظر تلك

الرسالة في مسلك الطائفة وهذا اخر ما اوردنا ايراده في هذه الرسالة
فلنختم المقالة ✻ حامدا ومصليا
تمت الرسالة بعون
الله تعالى
م

هذه رسالة شريفة بسم الله الرحمن الرحيم تأليف الجسم لابن كمال باشا

الحمد لله الذي ذاته غير مشتبه بالجسم ولا بالجوهر الفرد ولا بالعرض
والصلوة على من هو المراد من ايجاد العالم بالذات وللبنا فيتصف بالعرض
وبعد فالغرض من عنوانها في هذه الرسالة من قول المؤيد على طبق العرف
بيان ما في تحقيق حقيقة الجسم من مزلة اقدام الافاضل ومضلة افهام الفحول
اعلم انه ههنا مذاهب اربعة اولها كون الجسم متألفا من اجزاء لا تتجزى
متناهية وهو ما ذهب قوم من القدماء واكثر المتكلمين من المحدثين
وثانيها كونه مؤلفا من اجزاء لا تتجزى غير متناهية وهو ما التزمه بعض
القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة وثالثها كونه مؤلفا من اجزاء بالفعل
لكنه قابل للانقسامات متناهية وهو ما اختاره محمد الشهرستاني في
كتابه المسمى بالمناهج والبيانات هكذا ذكره الامام في كتابه الموسوم
بالجوهر الفرد ورابعها كونه غير متألف من اجزاء بالفعل لكنه قابل للانقسا
غير متناهية وهو ما ذهب اليه جمهور الحكماء قيل قد تناظر الفريقان فلما
الزم اصحاب المذهب الاول اصحاب المذهب الثاني وجوب وقوع قطع مسافة
محدودة في زمان غير متناه ارتكبوا القول بالطفرة ولما الزموهم
ايضا وجوب كون الجسم المشتمل على ما لا يتناهى غير متناه في الحجم جوزوا الاجزاء
ولما الزم هؤلاء اصحاب المذهب بتجزئة الجزء القريب من مركز الرحى عند
حركة السيد وقطعه مسافة مساوية لجزء واحد لكونه اقرب ابطاء منه
ارتكبوا القول بسكون البطيء في بعض ازمنة حركة السريع ولما الزمهم من
ذلك القول بانفكاك الرحى عند الحركة فاستمر التشنيع بين الفريقين
بالطفرة وتفكك الرحى على ما هو المشهور وتفصيله على ما ذكر في المحاكمات

الزمنا

الوجه الاول قالوا لو كان الجسم متألفا من اجزاء غير متناهية لزم ان لا
يقطع المسافة المحدودة الا في زمان غير متناه لان قطع المسافة
المحدودة يتوقف على قطع اجزائها التي فيها المتناهية وقطع الاجزاء
الغير المتناهية لا يكون الا في زمان غير متناه واجاب الفريق الثاني
بانا لا نم ان قطع المسافة موقوف على قطع اجزائها الغير المتناهية وانما يكون
كذلك لو لم يكن المتحرك طفرة من جزء الى جزء ويكون الانبساط ...
ثانيا بان قالوا لو تألف الجسم من اجزاء لا يتناهى كان الجسم غير متناه في الحجم
لان التأليف موجب لازدياد الحجم واجابوا عنه بتجويز التداخل حتى لا يكون
التأليف مفيدا للحجم ثم قالوا لو كان الجسم مركبا من اجزاء لا يتجزى فالرحى
الكبيرة من القرص اذا تحرك حركة واحدة امتنع ان يتحرك الطوق المقسوم جزءا
واحدا او اكثر والا لكان الطوق الصغير ... فلا بد ان يقطع
اقل من جزء فيتجزى الجزء الذي لا يتجزى واجاب عنه الفريق الاول بان الطوق
الصغير يتحرك اجزاؤه ... يسكن زمانا يتحرك الطوق الكبير اجزاء ... بعد
ذلك ليستقص الحركة الثانية فقالوا بسكون البطيء في ازمنة حركة السريع
والزمهم من ذلك تفكك اجزاء الرحى ... المحاكات ولعله لا يلزمهم
الجواب المذهب الثاني الى التزام الطفرة لان الزمان والحركة عندهم
كالجسم مشتملا على اجزاء غير متناهية وانما يحوجهم الى ... ما ذكر
قطع المسافة المحدودة في زمان غير متناهية الاجزاء ومع ...
وايضا لهم ان يكتفي بتجويز التداخل وذلك لان الاجزاء اذا تداخل بعضها
في بعض ... قطع المسافة على قطع الاجزاء الغير المتناهية وايضا
ان بطلان القول بالطفرة على تقدير تركب الجسم من ... في مقادير

لا يكون

...عه

اظهر من ان يخفى على مميز فضلاً عن متميز مثل النظام وانما قال بهما بناءً على
مذهبه في حقيقة الجسم فعنده ان الجسم مركب من الاعراض وحقيقته عبارة
عن الاعراض المجتمعة ومنها ما هو قابل للمحاذاة كالكيفيات المتصلة ومنها
ما هو ليس بقابل لها كالكيفيات فالمتحرك اذا تحرك على مسافة يكون
بعض اجزائها وهو الاعراض القابلة للمحاذاة محاذية للمتحرك وبعضها
وهي الاعراض الغير القابلة لها غير محاذية له وهذا سر قوله بالطفرة فلا
مكابرة فيهما نعم في اصل مذهبه في حقيقة الجسم مكابرة لكنه بحث آخر
اذا تقرر هذا فنقول تبين ان القول بالطفرة في حقيقة الجسم لا لانه امر التزم
ضرورة لدفع المحذور المذكور كما هو المشهور واما التداخل فغير لازم
لمذهبه المزبور غايته انه غير مستحيل على ذلك المذهب لان استحالته
فيما اخذ من الحجم واما ما ذكره في دفع ما اورده عليه ثانياً تفضلاً و
استظهاراً لا انحلالاً واضطراراً اذا كان له ان يقول اجزاء الجسم كلها
ليست مما اخذ من الحجم حتى يلزم من عدم تناهيه ان يكون الجسم غير متناه
في الحجم ثم ان كلاً من الطفرة والتداخل وان لم يكن محذوراً على مذهبه لكن
الثاني منهما اولى من الاول لان الاجزاء باقية على تعددها وتمايزها على
تقدير الطفرة بخلاف التداخل ففيه اثبات امر زائد لا حاجة اليه في دفع
المحذور المذكور اولاً لا يدفعه الا الطفرة وبهذا تبين ان ما في زعم صاحب
المحاكمات ان الطفرة دون التداخل حيث قال الحق ان يكتفوا بتجويز التداخل
فهو الواقع على العكس ثم ان اصحاب المذهب كانهم لا يتوقفون ان
الزمان المحدود كمسافة مثلاً والحركة المحدودة كخطوة مثلاً مشتملة على
اجزاء غير متناهية بالفعل لانه من الالتزام بكون الامور الغير المتناهية //

المترتبة في الوجود محصورة بين حاصرين واللازم بين البطلان وكذلك
غير لازم على تقدير اشتمال الجسم على اجزاء غير متناهية لان اجزائه غير
مرتبة ولذلك قالوا به دون الاولين وقولهم بالطفرة كالنقض على اجزاء
الزمان والحركة المتناهيين عندهم كما لا يخفى عند من له ادنى تأمل واذا تقرر
هذا فقد تبين بطلان قول الفاضل المذكور ولا حاجة لهم اليه ثم قال
واعلم ان هذه الحكاية ماخوذة من الشفاء والانسب بما فيه ان يقال
لما حاول الفريقان المناظرة قال الفريق الاول لو كانت الاجسام مركبة
من اجزاء غير متناهية لما بلغت الحركة الى الغاية والتالي باطل بيان
الملازمة ان الاجزاء لو كانت غير متناهية كانت للجسم اقسام واصناف في اقسام
الى غير النهاية فالحركة انما تبلغ غاية المسافة اذا بلغت نصفها وانما
تبلغ الى نصفها اذا بلغت الى نصف نصفها لكن الانصاف غير متناهية
والانصاف الغير المتناهية لا تقطع الا بحركات غير متناهية فيستحيل ان
تبلغ النهاية فلما اوردوا صحة شبهة القدماء اخذوا يقربون لذلك
مثلين في حال كلية رأيت شخصين يتحركان احدهما سريع الحركة جداً
والآخر بطيء الحركة في الغاية ولم يلحق السريع البطيء لان المسافة التي بينهما
مركبة من اجزاء لا تتناهى وعندنا ان خصوصية البطيء ملغاة لان المواقف
ايضاً يجب ان لا يلحقه السريع اللهم الا ملاحظة مقابلة السريع وقد ضرب المثل
بعدم لحوق المتحركة الغاية الى الساكن اولى واقوى لانه ابعدوا عنه وعن
قائل اني لحظت في بعض مطارح النظر فذلكة يتفرع عليها نقل وهو لا تفرع
عن قطعه البتة لانها مركبة مما لا يتناهى والمثل الاول للقدماء والثاني
للمتأخرين وعلى هذا قد طال تشبع هؤلاء وشناعة اولئك فالتحقيق الذي

متناهية

بالطفرة وهو ان يتحرك الجسم من اول المسافة ويحصل في آخرها من غير ملاقات
الوسط ومحاذاته فاورد الاول لذلك مثلاً وهو ان الدائرة العظيمة من
الرحى والصغيرة القريبة من المركز اذا تحركتا فلو كانت حركتهما متساويا وتباين حتى
ان العظيمة اذا قطعت جزءاً يقطع الصغيرة ايضاً جزءاً كانت المسافتان مسافة
واحدة وهو محال ايضاً ان يسكن الصغيرة في الوسط ضرورة ان الرحى متصل بعض
بعضها لبعض فتبين ان الصغيرة تتحرك ويتخلل طفراتها مع ان العظيمة تتحرك
وتكثر طفراتها اما عدداً او مقداراً حتى يحصل في بعد اكثر من بعد الصغيرة
فلما انتهوا الى هذا المقام تصدى المحرومون للالزام بالرجوع وكانوا
يستشنعون القول بالطفرة واضطروا الى تكليف الصغيرة من السكون حتى
حكموا بان الرحى ينفك اجزاؤها عند الحركة يسكن احدها ويتحرك الآخر بل سكنوا
كل بطيء في اثناء حركته ليمكن السريع لحوقه وبالجملة وقع احدهما في شناعة
التفكك وهذا التقرير فيه واحسن الى هنا كلامه بعينه وفيه اقول
لعل خطاء في قوله اخذوا يضربون لذلك مثلين لان ضرب بعضهم هو المثل
الثاني فقط واما المثل الاول فانما ضربه الفريق الثاني ومنشاؤه تركيب
الجسم من اجزاء لا يتجزى واما كان عدم تجزي اجزاء الجسم موجباً لعدم لحوق
السريع البطيء منها اجزاء ايضاً والا يلزم ان يقطع البطيء اقل منه اذ لا احتمال
لان يسكن في اثناء الحركة لما تقرر في موضعه ان البطيء ليس بتخلل السكنات
فيلزم تجزي اجزاء المسافة على تقدير عدم تجزيها هف واذا قطع البطيء
جزءاً ايضاً فيلزم ان لا يلحقه السريع فلا يكون خصوصية البطيء ملغاة
في الحكاية الاولى بل لا بد منها لان استدلال الحاكي لما كان بتركيب المسافة
من اجزاء لا يتجزى على عدم لحوق السريع لم يكن بد من خصوصية البطيء ليتم الد

المذكور

المذكور فان مجرد عدم تجزي اجزاء المسافة لا يوجب ان لا يقطع المسافة
حتى يلزم ان لا يلحق السريع الواقف ايضاً نعم اذا كانت اجزاء المسافة
غير متناهية يلغو خصوصية البطيء لكن كلام الحاكي غير مشعر به بل آب عنه
والا تضيع توصيفنا الاجزاء بعدم التجزي لان الاجزاء اذا كانت غير
متناهية فالسريع لا يقطع المسافة المركبة منها سواء كانت تلك الاجزاء
متجزية اولا والعجب ان ذلك الفاضل قال بل سكنوا كل بطيء في اثناء حركته
ليمكن للسريع لحوقه ولا ريبة في انه انما يمكن للسريع لحوق البطيء بسبب سكون
البطيء في اثناء حركته ان لو كان عدم اللحوق لاجل عدم التجزي من اجزاء
المسافة لا لاجل عدم تناهيها اذ لو كانت لاجل عدم تناهيها لا يمكن للسريع
لحوق البطيء وان سكن في اثناء حركته فالحق ان المثل الاول للقدماء
يضربونه لجمهور المتكلمين ومنشاؤه عدم تجزي اجزاء المسافة عندهم و
قصدهم التعريض على عدم التجزي ودليل قطعي على ان مقصودهم التعريض
لفساد مذهب الاول وهم ملتزمون فساد تخلل السكنات بين الحركة هرباً
عن تلك الشناعة والمثل الثاني للجمهور يضربونه للقدماء ومنشاؤه عدم
تناهي اجزاء الجسم عندهم وقصدهم التعريض على عدم التناهي شاهد عدل على
ان مقصودهم التعريض لابطال مذهب الفريق الثاني وهم يلتجئون الى الطفرة
هرباً عن تلك الشناعة والعجب العجاب ان هذا الفاضل مع انه يصرح بهذا الفرق
بقوله والمثل الاول للقدماء والثاني للمتأخرين كيف يقول ان المثلين كلاهما
للفريق الاول ثم ان قوله وهو كضرب المثل بعدم لحوق المتحرك الخ منظور فيه اذ
اي على تقدير ان يكون المثل الاول مضروبا على هذا الوجه يكون المثل الثاني منفيا
عنه كما لا يخفى على المتأمل ثم ان قوله بعد ولا عيب مسلم لكن لو قيل رايت متحركين

قاطع

في غاية السرعة قليلة حدا احدها من مبدائها الى منتهاها والاخر
على العكس تحركان ولا يكتنفيان ابدا لكان
ابعد واغرب كما ذكره
تمت الرسالة المولى

لكاتب الاحرف
الضعيف

هذه رسالة معمولة في بيان كاد لابن كمال باشا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لوليه والصلوة على نبيه وبعد فهذه رسالة في تحقيق
وضع كاد وتوضيح طريق استعماله فنقول وبالله التوفيق ان كاد
في اصل الوضع بمعنى قرب الا ان تعدية قرب بمن وهي متعدية بدونها
والاختلاف في التعدية لا ينافي الاتحاد لانها من خواص اللفظ نص على تحقيق
ذلك الرضي حيث قال لا فرق بين عرفت وعلمت من حيث المعنى الا ان عرفت
لا ينصب جزئي الاسمية كما ينصبها علم لا لفرق معنوي بينهما بل هو موكول الى
اختيار العرب انتهى ثم قد يختص احد المتساويين في المعنى بحكم لفظي دون
الآخر وفي التجريد انه قد قرر هذا الاصل في موضعه وغفل عنه هنا حيث قال هو كاد
في اصل الوضع قرب ولا يستعمل على اصل الوضع فلا يقال كاد زيد من الفعل
ومعنى اوشك في الاصل اسرع ويستعمل على الاصل فيقال اوشك فلان في السير
فان قوله ولا يستعمل على اصل الوضع صريح في ان مقتضى الاتحاد في المعنى عدم الاختلاف
في التعدية ثم انه لم يصب في زعمه ان الاصل في السرع ان يتعدى بفي لان الصحيح انها
في الاصل متعد بنفسه نص عليه في الصحاح حيث قال وشرع في السير وهو الاصل
وقال في موضع آخر وقولهم شك فلان يوشك ايشاكا اي اسرع السير اعلم ان افعال
في ضرعين في الوقران باب لانها من افعال الترجي وكاد الدالة على ضرب مقاربة جرت
بان متى ذهب جمهور البصريين الى ان تجريدها من ان خاص بالشعر كقول هدبة ابن
خشرم العذري عسى الكرب الذي امسيت فيه يكون وراءه فرج
قريب فيكون خبر عسى وهو مجرد من ان كاد بالعكس وفي الغالب في حر ما
التجريد من ان لانها تدل على شدة مقاربة الفعل فلم يناسب قرنها بان
يقترن بان وانما يقترن قليلا نظرا الى اصلها ومن القليل قوله عم
كاد الفقر ان يكون كفرا وقول عمر رض ما كدت ان اصلي العصر حتى
كادت الشمس ان تغرب وقول انس رض فما كدنا ان نصل الى منازلنا وقول
جبير بن مطعم رض كاد قلبي ان يطير وقول عبد الله ابن عمر رض فرفع
رأسه فلم يكد ان يسجد ثم سجد فلم يكد ان يرفع رأسه ومن النظم قول
الشاعر ابيتم قبول السلم منا فكدتم لدى الحرب ان تغنوا السيوف عن السل
وعلى نحو ما قررناه صرح الحريري في درة الغواص حيث قال وبعضهم
لغلط فيوصل بلفظة عسى وكاد في جواز ابراز ان بعدهما والغائهما منهما
الا ان المنطوق به في القرآن والمنقول عن فصحاء العرب في البيان ايقاع ان
بعد عسى والغاؤها بعد كاد والعلة فيه ان كاد وضعت لمقاربة الفعل
وقد تقال لمن قارب الفعل ولم يفعله ولهذا قالوا كاد النعام يطير لوجود جزء من الطيران فيه ولذا وضعت
لتدل على تراخي الفعل ووقوعه في زمان المستقبل فاذا وقعت بعد كاد
نافت معناه الدال على اقتراب الفعل وحصل في الكلام ضرب من التناقض
وليس كذلك عسى لانها وضعت للترجي الذي يدل على انه على شك من وقوع
ان بعدها يفيد تاكيد المعنى ويزيد فضل تحقيق وقوة ومن خلفت العرب
بمنع اشاله كاد العيش ان يحيجها فقالوا كاد العروس يكون ملكا
وكاد المنتقل يكون راكبا وكاد الحريص يكون عبدا وكاد الفقر يكون
كفرا وكاد البيان يكون كفرا وكاد البيان يكون سحرا وكاد النعام يكون

وضعت لها

طرا

وكاد البخيل يكون كلبا • وكاد السيء الخلق يكون سبعا • الا انه لم
يقتصر قوله فاذا وقعت بعد كاد الى قوله خرج عن التناقض لان موجبها
ذكر عدم صواب ايراد ان بعد كاد ومن صرح في مطولات مثالها بجوازه
فبين طرفي كلاميه تدافع واذا تصفحنا ايراد ان بعد كاد صحيح لانه
وقع في كلام الفصحاء فقد عرفت ان الامام المرزوقي لم يصحح عدم
صحة ذلك حيث قال في شرح الحماسة انه قد جاءت ثم قامت فوجدت فاما
قولك كادت النفس تزهق كاد موضوع لمشارفة ومشابهة ولهذا
وجب ان لا يكون معه ان تقول كاد يفعل ولا يجوز كاد ان يفعل الا في
الشعر كما يستعمل كاد مع ان كذلك قد يستعمل عسى به ولهذا قال صدر
الافاضل في ضرام السقط انه لعل حيث ادخل على خبرها ان المصدرية تجريه
مجرى عسى كما يجري عسى مجرى لعل وهذا على طريق المعاوضة واعلم انه قد اشتهر
فيما بينهم ان كاد اثباتها نفي ونفيها اثبات فاذا قيل كاد يفعل فمعناه انه
لم يفعل واذا قيل لم يكد يفعل فمعناه انه فعل وهذا ما اراده المعري
حيث قال • انحوي هذا العصر ما هي لفظة • جرت في لساني جرهم وثمود
اذا استعملت في صورة الجحد اثبتت • وان اثبتت قامت مقام جحود • قال الجوهري ان كاد
وضعت لمقاربة الشيء فعل او لم يفعل فمجردة تنبئ عن نفي الفعل ومقرونة
بالجحد تنبئ عن وقوع الفعل انتهى كلامه وقد قالوا السبب لاعتراض ابن
شبرمة على ذي الرمة وتغيير ذي الرمة شعره وتفصيله على ما رواه عنبسة
انه قدم ذو الرمة الكوفة فوقف ينشد الناس بالكناسة قصيدته الحائية
فلما انتهى كلامه الى هذا البيت • اذا غير النأي المحبين لم يكد رسيس الهوى
من حب مية يبرح • ناداه ابن شبرمة يا ابا غيلان اراه قد برح قال الراوي

فشنق

فشنق ناقته وجعل يتأخر بها يتفكر ثم قال اذا غير النأي المحبين لم
اجد رسيس الهوى من حب مية يبرح قال فلما انصرفت حدثت ابي قال
اخطأ ابن شبرمة انما هذا كقوله تعالى ظلمات بعضها فوق بعض اذا اخرج
يده لم يكد يراها وانما هو لم يرها ولم يكد انتهى اقول ما ذكره الشيخ عبد القاهر
حيث قال في دلائل الاعجاز ان الشبهة في ذلك انه قد جرى في العرف ان
يقال ما كاد يفعل ولم يكد يفعل في فعل قد فعل على معنى انه لم يفعل الا بعد
الجهد وبعد ان كان بعيدا في الظن ان يفعل كقوله تعالى فذبحوها وما كادوا يفعلون
فلما كان مجيء النفي في كاد على هذا السبيل توهم ابن شبرمة انه اذا قال • لم يكد
رسيس الهوى من حب مية يبرح • فقد زعم ان الهوى قد يبرح ووقع لذي
الرمة مثل هذا الظن وليس الامر كالذي ظناه فان الذي يقتضيه اللفظ
اذا قيل لم يكد يفعل وما كاد يفعل ان يكون المراد ان الفعل لم يكن من اصله
ولا قارب ان يكون ولا ظن انه يكون وكيف بالشك في ذلك وهذا انما يوافق
ما ذكره ابو عنبسة ويخالفه قول صاحب الكشاف في تفسير لم يكد يراها وتمثيله بقول
ذي الرمة اذا غير النأي المحبين لم يكد رسيس الهوى من حب مية يبرح
اي لم يقرب من البراح فما باله يبرح وقال صاحب الكشف فيه ما يرد على من زعم
ان كاد نفيه اثبات واثباته نفي ليس على سنن سائر الافعال وان ما روي من ذي الرمة
وتسليمه الخطأ في تفسيره الحركي ليس بثبت ونحن نقول اما رد الزعم
المذكور فمسلم واما الدلالة على عدم ثبوت تلك القصة وقد اثبتها الشيخ
في دلائل الاعجاز ففي موضع المنع اذ يجوز ان يكون صاحب الكشاف فيما نقلا عنها
ويحتمل ان يتنبه ذو الرمة بعد ذلك على فساد ما ظنه ابن شبرمة فيثبت شعره
على الاصل وعندي انه شرع ما خطر بالبال هنا انه لو صح تلك القصة وثبت تغيير ذي

الرمة شعره

لما اشتهر الشعر المذكور على وجه لا يرتضيه قائله ولما جاز نسبته كذلك
والصواب ان حكم كاد حكم سائر الافعال في ان نفيها لا يوجب النفي قال
الشيخ في دلائل الاعجاز قد علمنا ان كاد موضوع لان تدل على شدة قرب
الفعل من الوقوع وعلى انه قد شارف الوجود واذا كان كذلك كان محالا ان
يوجب نفيه وجود الفعل لانه يؤدي الى ان يوجب نفي مقاربة الفعل الوجود
ان يكون قد وجد ما قارب ان يفعل مقتضيا على البتات انه قد فعل واذ قد ثبت
ذلك فمن سبيلك ان تنظر فمتى لم يكن المعنى على انه قد كانت هناك صورة تقتضي
ان لا يكون الفعل وحال يبعد معها ان يكون ثم تغير الامر كالذي تراه في قوله تعالى
فذبحوها وما كادوا يفعلون فليس الا ان تلزم الظاهر وتجعل المعنى على
انك تزعم ان الفعل لم يقارب ان يكون فضلا عن ان يكون فالمعنى في بيت ذي
الرمة على ان الهوى من رسوخه في القلب وثبوته فيه وغلبته على طباعه بحيث
لا تتوهم عليه البراح وان ذلك لا يقارب ان يكون كما تقول اذا المحبين وفرقا
في محبتهم لم يقع لي مع ولم يخطر ببالي ان يجوز عليها شبه السلوة وما يعد فترة
فضلا عن ان يوجد لذلك دائر البراح وينبغي ان تعلم انهم انما قالوا في التنبيه
برها حين لم يكد فبدروا فتنبهوا الروية ثم عطفوا لم يكد عليه ليعلمك ان ليس سبيل
لم يكن ههنا سبيل ما كان في قوله تعالى وما كادوا يفعلون في انه نفي معقب على اثبات
وليس المعنى على ان رؤيته كانت من بعد ان كادت لا تكون ولكن المعنى على انه قد ثبت
لا تقارب ان تكون فضلا عن ان تكون ولو كان لم يكد يوجب وجود الفعل لكان
هذا الكلام منهم محالا جاريا مجرى ان تقول لم يرها ورآها فاعرفه وههنا نكتة
وهي انهم بكذا الاية والبيت واقع في جواب اذا والماضي اذا وقع جواب الشرط
على هذا السبيل كان مستقبلا في المعنى فاذا قلت اذا خرجت لم اخرج كنت قد

نفيت

نفيت خروجا فيما يستقبل واذا كان الامر كذلك استحال ان يكون المعنى في البيت
على ان الفعل قد كان لانه يؤدي الى ان يجيء بلم افعل ماضيا صريحا في جواب الشرط
فتقول اذا خرجت لم اخرج امس وذلك محال انتهى كلامه وزعم
ابن هشام ان نفي كاد واثباتها اثبات وبيانه ان معناها المقاربة
ولا شك ان معنى كاد يفعل قارب الفعل وان معنى ما كاد يفعل ما قارب
خبرها منفي دائما اما اذا كانت منفية فواضح لانه اذا انتفت مقاربة
انتفى عقلا حصول ذلك الفعل ودليله اذا اخرج يده لم يكد يراها ولهذا
كان ابلغ من ان يقال لم يرها لان من لم ير قد يقارب الرؤية واما اذا
كانت المقاربة مثبتة فلان الاخبار بقرب الشيء يقتضي عرفا عدم حصوله
والا لكان الاخبار حينئذ بحصوله لا بمقاربة حصوله اذ لا يحسن في العرف ان
يقال لمن صلى قارب الصلوة وان كان ما صلى حتى قارب الصلوة ولا فرق
فيما ذكرناه بين كاد ويكاد فان اورد على ذلك وما كادوا يفعلون
مع انهم قد فعلوا اذ المراد بالفعل الذبح وقد قال الله تعالى فذبحوها فالجواب
انه اخبار عن حالهم في اول الامر فانهم كانوا اولا بعداء من ذبحها بدليل
ما يتلى علينا من تعنتهم وتكرر سؤالاتهم ولطول الامر كما زعم فان مشاركها
لسائر الافعال في ان نفيها لا يوجب الاثبات وان اثباتها لا يوجب النفي
كما ذكرناه فيما سبق لا في ان نفيها نفي المثبت واثباتها اثبات لانه نفيها
قد لا يكون نفيا بل استبطاء قال صاحب الكشاف في قوله وما كادوا يفعلون
استثقال لاستقصائهم واستبطاء لهم وانهم لتطويلهم المفرط وكثرة
ما كادوا يذبحونها وما كادت تنتهي سؤالاتهم وما كاد ينقطع خيط اسهابهم
فيها وتعمقهم وقد سبق الشيخ الى هذا المعنى على ما نقلنا عنه قبل هذا ولرقة

الاعتبار اشتبه الحال على كثير من الناظرين في القول المذكور منهم الامام البيضاوي
حيث قال في تفسير قوله تعالى وما كادوا يفعلون لتطويلهم وكثرة مراجعاتهم
او لخوف الفضيحة في ظهور القاتل او لغلاء ثمنها ثم قال بعد الحكم بان الصحيح
ان كاد كسائر الافعال ولا ينافي قوله وما كادوا يفعلون قوله فذبحوها
لاختلاف وقتيهما فانه لولا غفولهم عما المعنى المذكور لما وقع التنافي بين القولين
المذكورين ولما ارتكبه في دفعها الى القول بانهما بحسب اختلاف الوقتين
بعد ان قال لتطويلهم وكثرة مراجعاتهم فانه فيه على التصحيح المذكور يوجههما
بان ينفع في الوجه المذكور ثم انه لم يصب في عطف قوله او لخوف الفضيحة وكذا في
عطف قوله او لغلاء ثمنها لان كلا منهما منشاء لما ذكره اولا من التطويل
وكثرة المراجعة منها وقيل لخوف الفضيحة في ظهور القاتل بقي ههنا بحث في
بحث وهو ان غلاء ثمنها لا يمكن ان يصلح ان يكون علة لتطويلهم وكثرة
مراجعاتهم لان غلاء ثمنها انما حدث من تأخرهم وكثرة الحاحهم عليها اصح
عند التحقيق حيث قال لو اعترضوا ادنى بقرة فذبحوها لكفتهم ولكن شددوا
فشدد الله عليهم والاستقصاء شوم واذا تحققت ان كاد تستعمل
منفية لافادة النفي بطريق نفي الاستبطاء فنقول وقعت على زعم ابن هشام
من الخطاء واتضح عندك ان تمثيله قوله اما اذا كانت منفية فواضح
انتفاء المعنى المذكور عنه وان التعليل الذي ذكره بقوله لانه اذا انتفت مقاربة
الفعل انتفى عقلا حصول ذلك الفعل غير تام لان مبناه على توهم تعين لنفي المقاربة
على تقدير استعمالها منفية وقد عرفت انه غير صحيح ثم ان قوله في ليلة اذا
اخرج يده لم يكد يراها آه منظور فيه لانه انما يصلح دليلا على استعمالها
منفية في نفي المقاربة لا على تعين ذلك المعنى اذ لا يلزم من ثبوت الاول ثبوت

238

٢٣٧

ثبوت الثاني كما لا يخفى وكان ان تقول انه لم يصب قوله اذ المراد بالفعل الذبح
ايضا اذ ليس المراد من الفعل الذبح بنفسه والا لقيل وما كادوا يذبحون
اذ لا نكتة في العدول عن الظاهر الى ما فيه من الاطناب في تادية
الكلام بما ذكر وما كادوا يفعلون الذبح بل مقدمات الذبح فالمعنى والله
اعلم وما كادوا يفعلون شيئا من مقدمات الذبح وبناء ذلك كالقصد بايراد كاد
منفية من المبالغة فكان حقه ان يقول اذ المراد نفي فعل الذبح على ابلغ وجه وآكده
وزعم القاضي البيضاوي ان قوله تعالى ولا يكاد يسيغه من هذا القبيل حيث قال
ولا يقارب ان يسيغه فكيف يسيغه بل يغص به فيطول عذابه وليس كذلك لان قوله تعالى
في موضع آخر وسقوا ماء حميما فقطع امعاءهم صريح في انه يدخل جوفهم
لو بعد شدة فالصواب انه من قبيل الثاني الذي ذكره قال الفراء لا يكاد يستعمل
فيما يقع وفيما لا يقع فهو هذا يعني قوله تعالى ولا يكاد يسيغه وما لم يقع مثل قوله
لم يكد يراها وفيه لا يكون الاستبطاء وافادة ان الخبر لم يقع الا بعد الجهد بعد
ان كاد بعيدا في الظن ان يقع كما في قوله تعالى ولا يكاد يبين ان انبطاه في التكلم وانه
يتكلم الا بعد الجهد والمشقة لما به من الرتة وقوله تعالى لا يكادون يفقهون قولا
اي لا يفقهونه الا بعد بطء بدلالة قوله تعالى قالوا يا ذا القرنين فانه من لا يفقه اصلا
لا يقدر على المخاطبة ولو بواسطة الترجمان فما قيل في تفسيره [illegible] لا يبطل
قال صاحب الكواشي ولا يفقهون الا بعد بطء وظاهر اللفظ يقتضيه لان كاد في
نفيها شيء وقع واذا لم ينف لم يقع وكذا اصاب في تفسيره ولكنه اخطا في تعليله
حيث ذهب مذهبا رد فيما سبق وتبين وجه بطلانه وقول عبد الله بن عمر رضي الله عنه في
صلاة الكسوف ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكد يركع ثم ركع فلم يكد يرفع راسه ثم رفع
راسه فلم يكد ان يسجد ثم سجد فلم يكد ان يرفع راسه والحديث بتمامه مذكور فيما

فيما الفه الترمذي في شمائل النبي عم تمت الرسالة

هذه رسالة شرح بسم الله الرحمن الرحيم القصيدة الخمرية لابن كمال

شربنا على ذكر الحبيب مدامة ، سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرم ،
الشرب يجيء بالحركات الثلث قال الجوهري شرب الماء وغيره شربا وشربا
وشربا وقرئ فشاربون شرب الهيم بالوجوه الثلثة وقال ابو عبيدة الشرب
بالفتح مصدر وبالخفض والضم اسمان من شربت الشرب وقال ابو علي الشرب
بالفتح جمع شارب كصاحب وصحب وبالكسر الشرب كالطحن بمعنى المطحون وبالضم
المصدر أثر صيغة نفس المتكلم مع الغير لله الشرح مع الاصحاب من الكذب
ما النفي الشرح عرضا ولان في صيغة التوحيد رائحة الترفع والتعزز على صيغة
السكر التنزل والتزلل وعلى للمصاحبة كما في قوله تعالى وآتى المال على حبه
وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وكما زيد على لافادتها مع التمكن
دون مع والذكر والذكر ضد النسيان يقال ذكرته بلسانه وبقلبه وقولهم
اجعله منك على ذكر بمعنى ذكره الجوهري والمدام والمدامة الخمر قيل سميت
مدامة لمداومتها في الدن وقيل لانهم يدمون شربها وقيل لانه تغلي على ما صح
تسكن لانه يقال دام اذا سكن وثبت من شرح المعلقات والتاء لتانيث اللفظ
وان لم يكن تحتها حقيقة تانيث كما في غرفة وقرية وعلى رابع المعاني السيم للهاء
الدائمة في كلام العرب بها افصحه الصحاح ومن زعم انه استعارة المدامة
للمحبة الدائمة باعتبار ما في لفظ المدامة والتاء من التانيث فقد وهم لان تاء
الذات قد انسلخ عنها الدلالة على التانيث واجري مجرى الاصلية ثم اطلق على
معنى النفس والحقيقة ولذلك قال ائمة النحو ذات باثباتها وجوزوا اطلاق
الذات على الله تعالى مع امتناع اطلاق علامة بوجه التاء وتنوين المدامة
للتنويع اي شربنا نوعا من الخمر غير ما يتعارفه الناس سكرنا بكسر الكاف يقال سكر

يسكر

يسكر سكرا بالتحريك مثل بطر يبطر بطرا والاسم السكر بالضم فالجملة استئنافا
كأنه الظاهر انه قيل ماذا سكرنا بها الاولى عدل الى الفصل الخفي لانه اقوى في
افصح قال صاحب الكشاف اقوى الوصلين وابلغهما الاستئناف وهو باب
من ابواب علم البيان تكاثر محاسنه والجار والمجرور في محل متعلق بشربنا
وتعلقه بسكرنا اولى لانه اوفق لما تدعي نحو اما الاول فظاهر واما الثاني
فلان تقدم السكر بها على خلق الكرم وهو شجر العنب يستلزم تقدم شربها
عليه بدون العكس على الصدر الاول قيل سمي الكرم كرما لان الخمر المتخذ منه
تحث على السخاء والكرم ذكره ابن الانباري ، لها البدر كاس وهي شمس يديرها
هلال وكم يبدو اذا مزجت نجم ، البدر معروف وسمي بدرا لمبادرته الشمس
بالطلوع كانه يعجلها المغيب وقيل سمي بدرا لتمامه والكاس من الزجاجة اذا كانت
فيها خمر ويسمى الخمر نفسها كاسا ذكره صاحب الكشاف في سورة الانسان
في نحو قوله الخمر الشراب والزجاجة بالاناء وقال الكاس الاناء اذا كان فيه
شراب ولا يسمى كاسا اذا لم يكن فيه شراب يقنعا في اللفظ عامة وكل من يتعاطى
الخاص والعام ووجه الشبه في تشبيه الكاس بالبدر تركيبا من الاستدارة
والاستنارة ولا لاشتمال الامر الصافي غير معتبر فيه لان تشبيه البدر بالاشتمال
على امر كدر والمراد من الشمس الجرم فقطه يديرها هلال صفة لها والكلام جملة
وحملها على الحالية يقتضي التقييد بتشبيه كاسها بالبدر بحال ادارة الساقي
اياها ولا وجه له لا اختصاص التشبيه المذكور بتلك الحال نعم ضربة حمريتها
يحدث فيها تكدر موضع يتعين نحو والطلوع باب من تلك النجوم لان المراد
الاضاعتين ترى ما يبدو لكن تزداد اوقات بدوه فان الكاس لا يستلزم
الدوام ويبدو بلا همزة قال اهل اللغة بدا الشيء بدوا بتشديد الواو كقعد

فصوًى أي ظهر والمراد بمزجها خلطها بالماء والخلط الجمع بين اجزاء
الشيئين سواء كانا مائعين او غير مائعين فهو اعم من المزج وذكر الراغب
في تفسير المزج بالخلط بنفسه مطلقا لم يصب النجم الكلي كوكبه ونجم الهلال
ونحوه وهو استعارة تصريحية شبه اصابع الساقية الدقيقة والكاس
بالاستنارة بالهلال او شبّه حبابات الخمر الممزوج في صغر الحجم والاستدارة والشكل
والاستنارة بالنجوم ومن لم يذكر الاستنارة في وجه شبه الاول فقد قصر
ولولا شذاها ما اهتديت لحانها * ولولا سناها ما تصورها الوهم *
الشذا حدة ذكاء الرائحة ذكره الجوهري ومن فسرها بالرائحة الطيبة لم يصب
في الموضعين في تجريدها عن قيد الحدة وفي تقييدها بالطيبة الغير الغائية للروائح
الاربعة عائدة الى المدامة والاهتداء مطاوع الهدي وتعدّى هداه للسبيل وفي
الى السبيل وللسبيل حواشيه وعدي ذكره العلامة الزمخشري في اساس البلاغة
وظاهره عدم الفرق بين المتعدي بنفسه والمتعدي بالحرف وقيل فرق بينهما
بان هداه لكذا او الى كذا انما يقال اذا لم يكن في ذلك فيتصل بالهداية
اليه وهداه كذا لمن يكون فيه فيزداد ويثبت واذا لم يكن فيصل واما
ما قيل ان ما تعدى بنفسه معناه ايصالا الى المطلوب ولا يكون الا فعل
الله فلا يسند الا اليه كقوله لنهدينهم سبلنا وما تعدى بالحرف
معناه الدلالة على ما يوصل اليه فيسند تارة الى القرآن كقوله تعالى
يهدي للتي هي اقوم وتارة الى النبي كقوله وانك لتهدي الى صراط مستقيم فليس
بتام لان المتعدي بنفسه جاء في القرآن كثيرا مسندا الى غيره تعالى كقوله
يا قوم اتبعوني اهدكم سبيل الرشاد وقوله وما اهديكم الا سبيل الرشاد
والحان بالحاء المهملة وهو الموضع الذي يباع فيها الخمر والحانة الخمر منسوبة

الى الحانة وهو حانوت الخمار ففي قال ان الحان جمع حانة وان الحانة بيت
الخمار فقد اخطأ مرتين في زعم ان الحان جمع الحانة لما عرفت ان حانة اسم
لحانوت الخمار والحان عام له ولغيره وثانيا في تفسيره حانة ببيت الخمار
وقد عرفت انه حانوته وان سناها بالقصر ضوء البرق وبالمد بمعنى الرفعة والمراد
ههنا هو الاول لا يقال لا حاجة الى التقييد لان المذكور مقصور فلا اشتباه
لانا نقول من خواص الشعر قصر الممدود ومد المقصور فيحتمل ان يكون المذكور
مقصورا لضرورة الشعر ولا اشتباه من جهة المعنى الا ان المناسب هو الاول
فتأمل اراد بالتصور الادراك وانما اسنده الى الوهم وهو قوة تدرك المعاني
الجزئية تنبيها على انها من متصور لا يدرك بالبصر لغاية لطافتها وصفائها
النفي تذكيره قوله صفاء ولطف ولا هواء * ولم يبق منها الدهر غير حشاشة *
كأن خفاها في صدور النهى كتم * من للبيان والغير للدلالة والدهر
الزمان اي لم يبق الزمان شيئا واسناد الافناء والابقاء الى الدهر على
التجوز الشائع قد حكي عن ابي زيد وابي عبيدة وبعض ان الدهر والزمان والحين
يقع على محدود وغير محدود على عمر الدنيا من اوله الى آخره وقال الخليل الدهر
الابد المحدود وكذا في شرح الحماسة وغير اسم يجري ويجمع اغيار وهي كلمة يوصف
ويستثنى فان وصفت بها اتبعتها اعرابا قبلها وان استثنيت اعربتها
بالاعراب الذي يجب للاسم الواقع بعد الا وكلمة اصل غير صفة والاستثناء
عارض والحشاشة بقية الروح في المريض وكأن حرف التشبيه والخفاء من
خفا البرق يخفو خفوا ويخفي خفيا اذا لمع لمعا ضعيفا معترضا في نواحي
الغيم فان لمع قليلا ثم سكن وليس له اعتراض فهو الوميض فان شق الغيم
واستطال في الجو الى وسط السماء من غير ان يأخذ يمينا وشمالا فهو العقيقة

ذكره الجوهري والضمير راجع الى الدالة على ان الجملة المضمون الاولى ولا
ورجوعهما الى الحشاشة على انها صفة لها اذ ح يضيع اعتبار اضافة الصدور
الى النهى كما لا يخفى على اولى النهى والنهى جمع النهية وهي العقل سميت بها
لانها تنهى عن القبيح والمراد صدور اولى النهى على حذف المضاف والكتم
مصدر بمعنى المفعول تقول كانت ظهوره لغاية ضعفه خارج عن حيز داخل
في حيز تابله ولا يخفى ما في التعبير بالخفاء من الحسن من جهة اللفظ
والقطع من جهة المعنى واما كان الوصف بضعيف الظهور جهة مدح لها
لان سبب الظهور ليس الا حظا من الكثافة فكما في جهة اللطافة ضعف جهة
الظهور فكان ضعفه دليلا على قوة لطافتها • فان ذكرت في الحي اصبح اهله
نشاوى ولا عار عليهم ولا اثم • الحي واحد احياء العرب ولا يلزم ان يكون
ما فيه بنو اب واحد بخلاف القبيلة نص عليه وانهما مترادفان فيقع واصبح
بمعنى صار والاهل خاصة الشيء الذي ينسب اليه ومنه قوله تع ان ابني من اهلي
وتسمى زوجة الرجل اهلا وكذلك اهل البلد واهل الدار واهل الحي وهم خاصة
الذين ينسبون اليه ذكره العاشانية تعبيرا والنشاوى من النشوة وهي
السكر يقال نشي ينشي ونشي ينشي وهو نشوان وهي نشوى وهم نشاوى
والواو في قوله ولا عار عليهم حالية وفي قوله ولا اثم عاطفة والعار والاثم معروفان
ولا الثانية حرف زيد لتأكيد النفي والتأكيد لابتناء الزيادة وكما نقول انما
تفيد التصريح بعموم النفي او بروزه انما يحتمل اللفظ على نفي الاجتماع ولهذا استحق لا
المذكرة للنفي ومما هنا يشكل القول بانها زائدة اللهم الا ان يقال انها محض اصطلاح
ومن بين احشاء الدنائة فصاعدت • ولم يبق منها في الحقيقة الا اسمها
الواو ابتدائية اعلم ان الواو لا تقع في اول الكلام وما ذكره اهل اللغة ان الواو قد

يكون

يكون للابتداء والاستيناف فمرادهم ان يبتدأ بها كلام بعد تقدم جملة تقتضي
من غير ان يكون الجملة الثانية يشارك الاولى فاما ابتداء الكلام من غير
ان يتقدمه شيء بالواو فغير موجود ولا جائز ذكره صاحب البدائع في
كتابه للايماء ومن للابتداء وبين بمعنى وسط تقول جلست بين القوم كما تقول
وسط القوم بالتخفيف وهو ظرف وان جعلته اسما اعربته تقول لقد تقطع
بينكم برفع النون والاحشاء جمع حشى وهو ما اضطمت عليه الضلوع وفي
الدنان جمع دن وهو الحب ولا اختصاص له بالخمر كما توهم والصعود خلاف
الهبوط ومنه تصاعد وصيغته تفاعل للمبالغة اي ارتفعت من حي الدن
الى جو السماء بالكلية لغاية لطافتها ولم يبق شيء منها فيه في الحقيقة
الا شيء الاسم الا في الزعم والادعاء بحسب بعضهما واسمها ليس منها فلا اشتباه
المذكور من قبيل ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب
ولا يخفى ما فيه من كمال البلاغة في التوصيف باللطافة • وان خطرت يوما
على خاطر امرئ • اقامت به الافراح وارتحل الهم • خطور الشيء بالبال
اختلاجه وتحركه فيه يقال خطر الشيء ببالي يخطر خطورا وتعديته بعلى بارادة
معنى المرور من الخطور قال الراغب دواعي الانسان الى الفعل على مراتب
السانح ثم الخاطر فهو الفكر فيه ثم الارادة ثم الهمة ثم العزم فالهمة اجماع
النفس على الامر وازماع عليه والعزم هو العقد على امضائه واريد بالخاطر
ههنا محله والمراد بالامرئ الرجل والمراد من اليوم مطلق الوقت على التجوز
الشائع واقامت به من اقام بالمكان اي اذا استقر فيه والباء للتعدية
ولا يجوز ههنا استعمال اقام ومعنى ما يجوز ان يكون للسببية على ان الضمير
للخطور فصح والافراح جمع فرح وهو السرور والارتحال الانتقال للسفر

فيه بيان ان التأكيد لابتناء الزيادة

والتهم للحزن على ما مرّ ذكره الجوهري ولكن بينهما فرق دقيق سيأتي
تفصيله والتقريب للحسن في الادراج للاستغراق وكل منها أصاب محزه
ولو نظر الندمان ختم انائها • لاسكرهم من دونها ذلك الختم •
النظر تأمل الشيء بالعين وتعديته بالى وجاء ههنا على الحذف والايصال
قال صاحب المواقف ان النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة
قال الله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم وبمعنى التفكر ويستعمل بفي يقال
نظرت في الامر الفلاني وبمعنى الرأفة ويستعمل باللام يقال نظر الامير لفلان
وبمعنى الرؤية ويستعمل بالى قال الشاعر نظرت الى من حسن الله وجهه
فيا نظرة كادت على وامق تقضي ثم قال ولا يتجه حمل النظر المطلق
عن الصلة على الرؤية بطريق الحذف والايصال انما الممتنع حمل الموصول
بالى عليه نعم وبهذا تبين انه من زعم ان النظر مطلقا وموصولا بمعنى الرؤية
فقد وهم قال الجوهري ونادمني فلان على الشراب فهو نديمي وندماني وجمع
النديم ندام وجمع الندمان ندامى فالندمان بفتح النون مفرد وجمع
على تكسرهم باعتبار انه اسم جنس يتناول الكثير والقليل كما في قوله تعالى هو
الذي ارسل الرياح بشرا ومحه وعلم انه يجوز ان يكون بضم النون جمع نديم
قياسا على رغفان جمع رغيف فتدبر لان القياس لا يجري في اللغة
قال الجوهري ويقال المنادمة مقلوبة من المداومة لانه يدمن شرب الشراب
مع نديمه لان القلب في كلامهم كثير ويرد عليه ان القلب شائع في
كلام العرب الا ان ههنا مانع عن الحمل عليه وهو سكوت الباقين عن التعرض
قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى من الصواعق حذر الموت قرأ الحسن
من الصواقع وليس بقلب للصواعق لان كلا البنائين سواء في التصرف

واذا استويا كانا كل واحد منهما على حاله الختم والطبع الاثر الحاصل من نقش
ونحوه في امور يقال ختمت كذا والاستيثاق من الشيء والمنع منه نظرا
الى ما يحصل من المنع بالختم على الكتب ويقال ذلك ويعنى به تحصيل اثر
نظرا الى النقش الحاصل من الطابع اذا الحجم ويقال ذلك ويعنى به بلوغ
آخر شيء نظرا الى انه آخر فعل يفعل ومنه قيل ختمت القرآن ويقال ذلك
لما يستدل به على الشيء فنظر الى الختم المناشيد المستدل على ميتها كذا قال الراغب
في تفسيره والمراد ههنا من الختم المعنى الاول ويجوز ان يراد المعنى الاخير والانا
جمع آنية وجمع الآنية الاواني ومن دونها متعلق باسكرها اي يتجاوز الهما
فان دون متعلق بما اتسع فيه واستعمل في كل تجاوز حد وتخطى حكم قال الله تعالى
لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين اي لا يتجاوزوا ولاية المؤمنين
الى ولاية الكافرين وذلك اسم للاشارة الى البعيد ويقصد به اذا استعمل في
الاشارة الى القريب التعظيم • ولو نضحوا منها ثرى قبر ميت • لعادت اليه
الروح وانتعش الجسم • النضح الرش عن الجوهري والضمير للسلافة على القائل المذكور
فيما سبق ومن فيها للتبعيض قال صاحب الكشاف لانهم اصدق من العرب من
قول القائل سحبت من انبيه من الذهب ومن التراب لا يخفى التبعيض والثرى
في اللغة التراب الندي والمراد ههنا مطلق التراب فاطلق الثرى عليه باعتبار
ما يؤول اليه والقبر مدفن الانسان والميت من فارقه الروح والجسم والروح
معروفان والتعريف فيهما للعهد والمعهود ان روح الميت المذكور وجسمه فلا
الحمل بدلا عن المضاف اليه كما سبق الى بعض الاوهام والاعادة الارجاع والانتعاش
الارتفاع يقال انتعش العاثر اذا نهض من عثرته • ولو طرحوا في فيء حائط كرمها
عليلا وقد اشفى لفارقه السقم • الطرح الرمي والفيء ما بعد الزوال من الظل قال

الشاعر فلولا الظل من برد الضحى تستطيعه ولا الفيء من برد العشي تذوق
وانما سمي الظل فيئا لرجوعه من جانب الى جانب وقال ابن السكيت الظل
ما نسخته الشمس والفيء ما نسخ الشمس وحكى ابو عبيدة عن رؤبة قال كل ما
كانت عليه الشمس فزالت عنه فهو فيء وظل وما لم يكن عليه الشمس فظل الحائط
مما احاط بالبستان ذكره صاحب المغرب والضمير في كرهها للمدامة والعليل
فعيل بمعنى مفعول والعلة المرض والواو في وقد اشفى حالية وقد حرف
لا تدخل الا على الافعال ولها اربعة معان تحقيق وتقريب وتقليل وتوقع
فالتي للتحقيق تدخل على المضارع نحو قد يعلم ما انتم عليه حقا وعلى الماضي نحو لقد
خلقنا الانسان وكذا حيث جاءت بعد اللام فهي للتحقيق والتي للتقريب
تختص بالماضي نحو قول المؤذن قد قامت الصلاة اي قرب قيامها ولذلك تحسن
في الماضي موقع الحال اذا كان معه نحو قولك رأيت زيدا قد عزم على الخروج اي عازما
عليه والتي للتقليل فتختص بالمضارع كقولهم قد يصدق الكذوب وقد يعثر
الجواد والتي للتوقع تختص بالماضي قال سيبويه واما قد فجواب هل لان السائل ينتظر
الجواب كذا في شرح الذهب لابن هشام والمناسب ههنا معنى التحقيق واشفى
من اشفى المريض على الموت اي اشرف عليه والضمير في فارقته للعليل وزيادة اللام
في اولم للتاكيد والشعو والسعو لغتان كالحزن والحزن معناهما المرض
ولكن قربا من جانبنا مقعدا مشى وينطوي من ذكري مذاقتها البكم
التقريب جعل الشيء قريبا وتعديته بمن وتضمين معنى الامان والضمير فيها وفي
مذاقتها للمدامة والمقعد من لا يقدر على نصب رجله من الاقعاد رجل القرعى
وهو ان تعرض حد انلا ينتصب واما الاقعاد بمعنى بوجه فلم اجده في الكتب و
المشي مصدر الحركة المخصوصة فاما الشدة فهي سعيها اذا زاد فهو عدو كذا صاحب

الكشاف في سورة البقرة والمنطق الكلام ومن للتعليل كما في قول امرئ القيس
وذلك من نبإ جاءني نذكره قد وتفسيره والمذاق والمذاقة بمعنى الذوق
يقال ذقت الشيء اذوقه ذوقا وذواقا ومذاقا ومذاقة والبكم جمع الابكم
والبكم اعتقال اللسان واصله فيمن يولد اخرس ذكره الراغب ولو عبقت
في الشرق انفاس طيبها وفي الغرب مزكوم لعاد له الشم عبق به الطيب
بالكسر اي لزق به عبقا بالتحريك وعباقية مثل ثمانية والشرق المشرق وهما
اسمان لمطلع الشمس كالغرب والمغرب اسمان لمغربها والشرقان والمغربان
مشرقا الشتاء والصيف ومغرباهما والمشارق مطالع الشمس كل يوم
حتى تعود الى المشرق الاول في الحول وشرقت الشمس اذا طلعت واشرقت
اذا اضاءت والمشارقة قرب الشمس والانفاس جمع نفس والطيب ما
يتطيب به والضمير للمدامة والمزكوم من له الزكام وهو داء معروف وقدره
تعبيرا عاد وفاعله الشم وهو ادراك الروائح والضمير في له للمزكوم ولو
خضبت من كأسها كف لامس لما ضل في ليل وفي يده النجم خضبت
على صيغة المجهول والخضاب ما يختضب به من الحناء وغيره والمراد به
ههنا ما يقع على الكف من اشعة الكأس على التشبيه وكلمة من لابتداء الغاية
وقد مر تفسير الكاس والضمير للمدامة والكف معروفة قال الواحدي قيل
للطرف اليد كف لانه يكف بها عن سائر البدن واللمس لصوق باحساس و
للطبوع فقط ذكره القاشاني في تفسير سورة آل عمران فلا اختصاص للمس باليد
كما يشعر به ما وقع في الصحاح من تفسيره باليد وما في ما ضل نافية والكلام
مريع للتاكيد والضلال خلاف الهدى وضل عن الطريق وضل اي هلك وفي الليل
موصول وتنكيره في سياق النفي افاد العموم والواو في وفي يده النجم حالية وفي يده

اسم لهنة الخارجة المعروف من المنكب الى رأس الاصابع والتقصير لفاعل فعل
وهو اللابس وتعريف النجم للعهد فالمعهود البدر واراد به هاهنا الخاتم
على طريقة الاستعارة وقد روعى التشبيه ٭ ولو جليت سرا على اكمه غدا
بصيرا ومن آذانها يسمع الصم ٭ جليت على البناء للمفعول اى اظهرت وكشفت
وتنصب سرا على الحالية والسر نقيض الجهر والاكمه الذى يولد اعمى وغدا من
الغدو وهو الذهاب غدوة ثم عم وذكره صاحب المغرب فنصب بصيرا على
الحالية لا على المفعولية اذ لم يوجد محمول عن صار كاصبح والزرد وق
الفتاة ينال واقل شراب برقوق وقفا ايضا ورقة اما ترويقا ومن
تعليلية ومحل علية رواوق الدامة لما ذكر انه يؤثر ذلك الصوت الحادث
عند تصفيقها فحاسة سمعهم ويزيل عنهم علة الصمم والصم جمع الاصم وهو
الصمم والصمم اصل صلابة من كتمان الاذن ومنه قيل مجاز [illegible] ان حاسة
السمع لدن تنبيه ان يكون باطن الصماخ مكتنزا لا تجويف فيه يشتمل على هواء
يسمع الصوت بتموجه ٭ ولو انه كتبا يمموا تربا ارضها وفى الركب ملسوع لما
خرج السم ٭ الركب اصحاب الابل فى السفر [illegible] وفى العشرة فما فوقها
ومن يمموا قصدوا ومنه التيمم والترب التراب والارض معروفة وهى اسم جنس وجه
الواضح منها ان ينال الارض وكن لم يتولوا القصر للدلالة والكد والركب
لسوع حالية واللسوع من لصقته الحية او العقرب فلسع لسعا والقرطند
النفع واللسع للسوع والسم بالفتح والضم واحد السموم القاتلة ٭ ولو رسم
الراقى حروفا اسمها على جبين مصاب جن ابراه الرسم ٭ الرسم الاثر ورسم
الدار ما كان آثارها لاصقا بالارض اثالم يفعل ولو نضرع المناسبة بينه
وبين لفظ الراقى وهو من يفعل الرقية لان الرقم اقوى من الرسم فاسناد

التأنيث

التأنيث اليه مع ضعفه اسنادا الى الرقم بالطريق الاولى بدون العكس
وفى قوله حروفا اسمها دون نفسها ايضا رعاية لتلك النكتة فالجبين فوق
الصدغ وهما جبينان بين الجبهة وبينهما الحاجبين مع ان الجبهة فيتوهم و
والمصاب من اصابه مكروه جن بضم الجيم والتشديد صفة مختصة كرتبا
جن الرجل جنونا فهو مجنون ابراه ٭ اى كذلك المصاب بريئا من الجنون
وذكر الاسم المذكور والتعريف فى الاسم للعهد ٭ وفى قوله الحبشى نفع
نجح اسمها ٭ لا تستكثرن نجح القول وكلها رقى ٭ النجح ضد النجح والكلمة
بالنعامر الادلة قالها النفع الجلاء على الحبشى وهو من الثلاثة لانه
شفقة نوى يكلونه ويشترى على عود الرمح وهذا على خلاف ما ذكره الامام الحسنى
فى باب بعث الكبرى ما الشيخ الكبير فانه قال ثم اللفظ اسم لما لم يكن للثلاثة
يكون فى كل جيش واحد وقال فى باب الدلالات [illegible] الراية اسم لما يكون كلا
قائد يجمع جاع بجمعها على كلا التقديرين من يعم اثار الراية فقد وهو فى
الحبشى لجذب [illegible] جاست القدر اذا غلت قال شمس الائمة
السرخسى فى شرح السير الكبير سمى الحبشى حبشيا لان يحتبس بعضهم فى بعض كالنمل
عندهم والرقم والنقم تعجيم الكتاب فى نقط وتبيين حروفه وكتاب مرقوم
اى معجم وقيل من شعول قال الشاعر ٭ سأرقم فى الماء القراح اليكم ٭ على بعدكم
ان كان للماء راقم ٭ كذا قاله قدوة الحجة فى نفع البلدان قوله من تحت البلاد
اى الذين يسعون تحت ذلك اللواء فانه كناية بكونه تحت سماء عن التبعية او لا نهى
ما فيه من التعميم لكانه الغنى الحقيق الذى ذهب اليه بعض الائمة من التخصيص
والتناسب للمقام هو الاول فتامل ٭ تهذيبا ملأت الدنيا فيهذبهم بها
لطريقة العزم من لام العزم ٭ التهذيب كالتنقية وتهذيب الاخلاق تطهيرها

التبيح منها بالحسنة والاخلاق جمع خلق والخلق السجية وهي هيئة راسخة
في النفس يكون مبدأ الصدور افعال منها بسهولة حسنة كانت تلك
الافعال او قبيحة والندامى جمع ندمان وهو من الندم بمعنى والكناية
في ينتدي تحريصية وقدم من الاهتدا ويتعديتها باللام والباء في
سيئة والنهر لنا على تعدد بعض المرّة والطريق كالسبيل والصراط في
التذكير والتانيث اما في الذي بينهما فرق لطيف وهو ان الطريق كل ما
يطرقه خارق معتادا كان او غير معتاد والسبيل من الطريق ما هو معتاد
والسلوك والصراط من السبيل بالا التوا فيه بل يكون على سبيل القصد فهو
افضل الثلثة ولا المشابهة بلطف في الغرض عليها مرتين لتعدد على اعتقاد ما
اجمع عليه النفس ويكرم من لا يعرف الجود كفه ويحلم عند الغيظ من لا له الحكم
الكرم يشفل القوم قال الامام المرزوقي في شرح الحماسة والخصال المذكورة اذا
اجتمعت حسنت كلها والجود على ما ذكره الامام الراغب في الذريعة بذل القنية
ويقابله البخل والسخاء هيئة داعية للانسان الى بذل المقتنيات حصل معه
البذل اولم يحصل ويقابله الشح هذا هو الاصل وان كان واحد منها قد يستعمل
موضع الاخر وعدم عرفان الجود كناية عن البخل البالغ نهايته واسناده
الى الكف باعتبار انه مظهر البذل والحلم الاناة والغيظ والغضب الكامن
كما في الصحاح معا التقييد بان يكون للعاجز برده وقوله والكاظمين الغيظ
والعافين عن الناس في مقام الترغيب والحث على اناة العاجز عن اظهاره
لا ينتصر كلام عن لمعه مقام الحث والترغيب قبل الغيث سحاب الطبع
ننكرها كونه على طلاق وحياء ولذا الناس لا يطلق على انه ثم ولونا قدم النعم
لهم نيلها لاكتسبه من شمائلها اللئيم النيل الاصابة يقال نال الخير ينال

ينال اي اصابه واصله نيل ينيل مثل تعب يتعب وقيل النيل وصول النفع
اذا الطلق وان تبرع على الضرر لان اصل الوصول الى الشي والقدام كسر
النار ما يوضع في فم الابريق ليصفى به ما فيه والقدام بالفتح والتشديد مثله
ينال قدمت على ما فيه بالقدام قدما اذا اعطيت ومنه رجل قدم اي سخي جميل
والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة اذ انهم القوام بامور النساء فالقوم لفظ موضوع
بدليل انه يثنى ويجمع ويوصل الضمير العائد اليه مثل الرهط دخل القوم خرج
وقال صاحب المجمل القوم جماعة الرجال دون النساء وواحد القوم امرء يقال
قوم واقوام واقاوم جمع الجمع وقال الجوهري والمراد الرجال لا يجمع على لفظ و
قال صاحب الكشاف في سورة الحجرات وهو في الاصل جمع قائم كصوم وزور في جمع صائم
وزائر وتسمية بالمصدر عن بعض العرب اذا اكلت طعاما احببت نوما وابغضت
اي قياما واختصاص القوم بالرجال صريح في قوله لا يسخر قوم من قوم عسى
ان يكونوا خيرا منهم ولا نساء من نساء وفي قول زهير وما ادري اقوم آل حصن ام نساء وامّا
قولهم قوم فرعون وقوم عاد هم الذكور والاناث فليس لفظ القوم بمتعاطٍ للفريقين
ولكن قصد ذكر الذكور وترك ذكر الاناث لانهن توابع لرجالهن فكانه قصد
بقوله فليس لفظ القوم الرد على الجوهري في قوله وربما دخل النساء فيه على طريق
التبعية لان قوم كل نبي رجال ونساء ثم انه جوز هنا ان يكون القوم في الاصل جمع
قائم ورجح على احتمال الاخر كونه بقوله او تسميته بالمصدر وقال التفتازاني والمحقق
ان القوم في الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بامور
النساء وقال الفاضل الشارح انه في فصل التفتازاني العام من التلويح بعد ما نقله
ما ذكره التفتازاني وينبغي ان يكون هذا ما قيل ما يقال ان قوما جمع قائم كصوم جمع صائم
والافعل ليس من ابنية الجمع انكار لما شاع وذاع في كتب اللغة قال الجوهري

مطلب في التفصيل الرابع في لفظ القوم

مطلب في بيان [illegible]

وجمع الصاحب صحب مثل راكب وركب قال صاحب القاموس وجمع اصحاب واصاحيب وصحبان
وصحابة وصحاب وصحبة قال النووي في تهذيب الاسماء ويجمع صاحب على صحب وراكب
على ركب واصحاب جمع صحب كفرخ وافراخ ثم ان في الصحب ثلثة اقوال الاول انه اسم
جمع وهو الذي قررناه والثاني انه جمع لواحد من لفظه وهو الذي ذكرناه ثانيا
نقلا عن صاحب المجمل والثالث انه جمع لا واحد من لفظه وهو الذي ذكرناه ثالثا
نقلا عن الكشاف واللثم القبلة تقول لثمت واما الكلم اذا قبلتها وربما جاء
بالفتح والقدم فاعل نال واللثم مفعوله ويجوز العكس ايضا والظهر في قدما
وشمائلها للكرامة والبارز في اكسبه للقدم والمستتر للثم والكسب الجمع والتحصيل
يتعدى الى المفعولين اولهما ضمير القدم وثانيهما من شمائلها قال الجوهري كسبت
اهلي خيرا وكسبت الرجل مالا فكسبه وهذا مما جاء على فعلته ففعل وذكر الهروي
عن ابن الاعرابي يكسب بضم الباء وانشد فاكسبني مالا واكسبه حمدا وفي التيسير
اصلاح الخطاء بما جاء من الوسائل قال الكرماني اصل الكسب الفعل بجر نفع
او دفع ضر ولهذا لا يوصف به تعالى والشمائل جمع شمال والشمال الخلق
يقولون لي صفها فانت بوصفها ٭ خبير اجل عندي باوصافها علم ٭ اي يطلبون
مني وصفها والمراد من الوصف ما يقوم بها من المحاسن مما ذكر قبل هذا كان
اثرها وخواصها وبحكم يقوم فيها قال الشارح اوصافها الابيات السابقة
فليتقل ايضا بعض اوصافها المخصوصة ولا يخفى ما فيه قوله وانت بوصفها
خبير جملة حالية في مقام التعليل والخبير العالم والخبار الارض السهلة
فيها حجر وحجارة واضيف بالشيء اخبار لان فيه تسهيل طريق العلم والخبارة
ان يبرع على النصف والثلث ونحو والكمال الخبير والمخابرة المذكورة في كتب
تسهيل الزراعة واصل الباب السهولة واجل بسكون اللام وفتحها مثل نعم يكون

تصديقا للمخبر واعلاما للمستخبر ووعدا للطالب ويقع بعد نحو قام زيد ونحو
اقام زيد ونحو اضرب زيدا قال الاخفش الا انه احسن من نعم في التصديق
ونعم احسن منه في الاستفهام فاذا قال انت سوف تذهب قلت اجل
وكان احسن من نعم واذا قال اتذهب قلت نعم كان احسن من اجل ومعناها تصديق
لقولهم انت بوصفها خبير ووعد لهم ولا يبعد ان يجمع بين المعنيين المتناسبين
خصوصا في الاشعار فانه يزيد اللطف على ما اخترناه في رسالة معمولة في صحة
الجمع بين معنى المشترك في استعمال واحد ثم انه قابل الجملة بعلم بوصفها قوله
باوصافها علم فيه ضمير بقوله علم وزاد عليه قوله عندي المراد على الثبوت وقدم لكونه دالا
على الاختصاص ولا يخفى ما في هذا الكلام من لطف البلاغة المناسب للمقام
صفاء ولا ماء ولطف ولا هوا ٭ ونور ولا نار وروح ولا جسم
لا في الكل صح كلها مشبهة بليس وخبرها محذوف تقول انها صفاء ما ولا ماء
فيها ولطف ولا هواء فيها ونور ولا نار فيها وروح ولا جسم ولا عنصر فيها
يعني انها صفاء مشكل ولطف مجسد ونور مصور وروح مجرد والمراد بيان
انها لا خلط لها من الكثافة اصلا ومن قال ان المراد ان تلك صفاء ليس
هناك ماء فلا يكون ذلك الصفاء صفاء الماء ومعنى لطف وليس هنا كهواء
فلا يكون ذلك اللطف لطف الهواء كذلك نور وليس هنا كنار فلا يكون ذلك
النور نور النار ومعنى روح وليس هنا كجسم فلا يكون روحا متعلقا بالجسم
فقد اغفل نحو الكلام فان كونه صفاء غير صفاء الماء من حيث انه لا يدل على خلو
ذلك الصفاء من المحل الموصوف به لا يفيد ما افاده بكونه صفاء ما يخرج عن الحد
من المبالغة في الخلو عن شائبة الكثافة وكذا الحال في نظائره ٭ محاسن
تهدي المادحين لوصفها ٭ فيحسن فيها منهم النثر والنظم ٭ محاسن جمع حسن على

النثر

محذوف

اي هي محاسن وهذا اولى من تقديرها محاسن والمحاسن جمع حسن على غير
القياس والحسن ضد القبح والهداية الدلالة بلطف وقد تريان في جمع
نعتيها قال الراغب الهداية الدلالة بلطف ومنه الهدية وخص
ما كان دلالة بلفظ تهدية الطريق وكانه من الاعطاء ما فعلت
نحو هديت الهدية واما نحو قوله فاهدوهم الى صراط الجحيم فعلى التهكم والتاء
في تحصين ترجيعية وحذر التانيث في المضمنين للذات وحذر الجمع للواضعين
للدلالة وقيل هو للتانيث للمحاسن ولا يحصى فيه كما لا يخفى على من يحسن الشكل
والنثر والنظم صنفان متوقفان من الكلام قال الراغب النثر تاليف الكلام
حسن تركيب الاولى ضم حروف التهجي بعضها الى بعض حتى يتركب منها الجمل النثر
يعني النوع الذي يتداوله الناس جميعا في محاوراتهم وقضاء حاجاتهم ويقال له
النظم والرابعة ان يجعل اواخر الكلام مع ذلك مسجعا ويقال له الكلام المسجع
والخامسة ان يجعل مع ذلك وزن مخصوص ويقال له الشعر ويطرب من
لزينتها عند ذكرها كشان نعم كما ذكرت نعم قوله ونظر بعطفه على
عليه قوله ويكسوهم نظائره وقوله ويتولون ما يتعلق به جملة معترضة بين
المتعاطفين والاعتراض على ما ذكره الفاضل التفتازاني في شرح الكشاف
هو ان يؤتى في اثناء الكلام او بين كلامين متصلين معنى بجملة او اكثر
لا محل لها من الاعراب لنكتة سوى دفع الايهام هكذا ينبغي ان يلاحظ هذا
المقام ولا يلتفت الى ما يسبق الى بعض الافهام من خرافات الاوهام
والطرفة ضد التلاد ما استحدث من حرث وشر وغلب استعمالها في الـ
وهو المراد هنا والدراية العلم والقران للملازمة والشوق والاشتياق
نزاع النفس الى الشيء وفتح القاف اسم ... كذا قيل وعن تحقيق في الصحاح

ولا حرج فيه وعندي انه يتبع بالنسخ وهو الاصل وهو الاول خاصة بلا اولي الانما
فانما الانواع المداشي ثم انه تذكر وتؤنث هذه الكلمة مذكور في دورة القرآن
وقال الاسرب الاثم كما قال وانا شربت الاثم في تركها عند الاثم اي قال الحال انا
عن حقيقة الحال شربت الخمر وارتكبت الاثم اي الذنب فان الاثم يطلق
على الخمر باعتبار كونها سببا له قال الشاعر * شربت الاثم حتى ضل عقلي * كذا الخمر
التي تركها الى ترك شربها الاثم وفي اضافة الترك الى نفسها في مقام الاضافة
الى شربها اشارة الى انها ليست للشرب وعندي انه في معتقدي ومذهبي من قولهم
هذا عندي صنيعة * هنيئا لاهل الدير كم سكروا بها * وما شربوا منها ولكنهم
هموا * هنيئا من هنوء الطعام او الشراب ينفعنا وغذاء وقوعه وصفيه من
المشتهر في اللسان التركي في اللحم المطبوخ قال الجوهري وكل امر يأتيك من غير
تعب فهو هني صفة مصدر محذوف اي ليشرب اهل الدير شربا هنيئا لهم والدير
معبد النصارى وكم خبرية صرفة مميزها اي كم مرة سكروا بتلك المدامة والحال
انهم ما شربوا منها وقصدوه فصلا كما ملأ وقد مرّ فيما سبق ان الهم فوق الارادة
دون العزم ومعه لم يفرق بينهما لم يعيب * وعندي منها نشوة قبل نشأتي معي
ابدا تبقى وان بلي العظم * يعني ان السكر من تلك المدامة حاصل قبل تعلقها بالبدن
كما تأتي الحروف الدرجا ورجعت الصغرى فالمراد من النشاة صروف البدن ويرشد
اليه المقابلة بقوله بلى العظم في وهم ان معنا * قبل وجود بدن ومعي يقال بلي الثوب
يبلى بكسر الباء فان فتحها صدرت قال الصحاح والمراد بقائه بلاء الشراب كما يقال
لطفا بالاخلاد والابد الدوام * عليك بها صرفا وان شئت مزجها * فعدلك
عن ظلم الحبيب هو الظلم * عليك بها اي خذ بتلك المدامة ومن قال في شرحه بالفارسية
هر ... فكأنه لم يتأمل في اداة التعدية قوله بها صرفا حالا اي غير مخلوط يقال صرف

حرفا اى بحث غير ممزوج وان شئت مزجها اى بارد فانها تخلط تلك اللذة
بالماء فاخلطها بماء اسنان الحبيبة فانه العدى عند ظلم ليس الا عرقه بمعنى تمايل
عن الطريق عدلا وعن ولا ذا جاوز عنه لا بمعنى القسط فانه يتعدى بعلى
والظلم بالفتح ماء الاسنان تراها من شدة الصفاء كان الماء يجرى فيها كذا
قال ابن السكيت فى اصلاح المنطق والظلم الثانى بالضم يقابل العدل بمعنى القسط
وهو وضع الشئ فى غير موضعه وزيادة هى الحصر • ودونكها فى الحان
لى شجلها به • على نغم الالحان فهى بها غنم • اى خذ تلك المدامة يقال فى الاغراء
بالشئ دونكه قال تميم للحجاج فى ناصاحها وكان من صلب نفاله دونكموه فى
قدم تعسير الحان واستعملها اى افرضها عن طرفها بها اى فى الحان والاستحلاء فى
الاصل طلب الطعم والحلاوة والاستحلاء فيها يكون باغرامها عن طرفها وهى كناية
عن تناولها وشربها ووضع مكان الباء لافادته التمكن كقولهم رميت
من القوس وجئت على ها الحسنة ذكره الفاضل فى تفسير قوله تعالى حقيق على ان لا
اقول على الله الا الحق وجعله فى امثال هذا لتام على حجة من قصر البلوغ
فى صناعة البلاغة والنغم جمع نغمة وهى الصوت فى القراءة والانشاد وفى
الالحان جمع اللحن وهو الترنم قال المرزوقى فى قراءته تلحينا طرب فيها
وقيل ما خوذ من الالحان الاغانى والفاء فيه للتعليل والضمير فيها راجع بها
للنغم لا الالحان كما توهم لان الاصل رجوع الضمير الى المضاف فلا يعدل
عنه سدادا الغنم جمع الغنيمة بمعنى ح والغنم بالضم الغنيمة • فما سكنت لهم
يوما بموضع • كذلكم سيكون مع النغم النغم • الفاء للتعليل والعلة ما هو من
البيت السابع من الحث على ملازمة الحان وسماع الالحان فانا فيه ما سكنت
من السكون بمعنى ترك الحركة لا من السكنى بمعنى اتخاذ المسكن ولهذا ذكر متعلقه

بالباء بمعنى ولا افضاء فى ان نفى الاول ابلغ من نفى الثانى ومن ذكر كلا المعنيين
فلم يبق واحد منهما فكانه حقق المعنى الثانى ايضا وذكر الجوهرى ان الهم الحزن
وبينهما فرق دقيق وهو ان الحزن يقبض النفس ويغلظ الهم ومنه الحزن وهو
ما غلظ من الارض وقال صاحب الكشاف فى سورة حم السجدة الخوف غم يلحق
لتوقع المكروه والحزن غم يلحق لوقوع من فوات نافع او حصول ضار والهم
منصوب على انه مفعول معه وحزنه فى المصراع الثانى على ان الواو بمعنى مع ونظم شيئه
لكنه لم يجز رفعه عطفا على الضمير المستكن فيه سكنتهم اذ ذلك العطف بلا فصل
لا يجوز فى فصيح الكلام نص على ذلك فى شرح الكشاف واليوم حقيقة فى النهار
ويطلق مجازا على جزء من الزمان لا يعتبر ممتدا فى العرف وهو الان سواء
كان من النهار او من الليل كما فى قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فانه التولى
من الزحف حرام ليلا كان او نهارا والمراد هنا المعنى المجازى والنغم قد مر
تفسيرها فى البيت السابع • ولى ساعة منها ولو عمر ساعة • ترى الدهر عبدا
طائعا ولك الحكم • كلمة فى بمعنى اللام التعليلية كما فى قوله تعالى فذلكن الذى لمتننى
فيه وفى قوله انا براءة خلت النار فى هرة حبسها والسكرة مرة من السكر
والضمير فى منها للمدامة والعمر الحياة قليلة كانت او كثيرة قال الكرمانى عن
العواسم لمدة عمارة البدن بالحياة فاضافتها الى الساعة للتقريب والتقليل
وعمر معناه العمر هو العيش زمانا طويلا وان المراد من عمر ساعة مدتها
فتوسع وترى بمعنى تظن والدهر قد مر تفسيره والعبد معروف والطائع المنقاد
يقال طاع له يطوع ويطاع طوعا وطاعية اذا انقاد والواو فى ولك الحكم حالية
اى والحال انك الحاكم عليه المتصرف وحكومته دل على ذلك تقديم الجار والمجرور كما
فى قوله تعالى له الملك وله الحمد والحكم مصدر من الحكم بينهم اى قضى • فلا عيش فى الدنيا

لنا ما شئنا صاحيًا • ومن لم يمت سكرًا بها فاته الحزم • الفاء تفريعية اي
لما كان الامر كما قررناه وبيّناه • فيما سبق لا عيش لمن لا تمتع من الخمرة في
الدنيا لمن عاش اي تمتع من الحيوة صاحيًا وهو ضد السكران والدنيا اسم
لهذه الدار سميت بها لدنوها فان اصلها الدنوى والدنو بدلالة قولهم دنوت
الى الشيء ادنو دنوًا فقلبت الواو ياء ولم تقلب مثل ذلك القصوى لانه ذهب
بالدنيا مذهب الاسماء نحو الدنيا والاخرة وان كان اصلها صفة فغلبت لان
الاسم احق بالتخفيف قوله ومن لم يمت سكرًا اي سكرانًا وذكر المصدر مقام
الفاعل للمبالغة كانه رجل عدل بها اي بتلك المدامة ويقضي صاحيًا اي سكرًا على
الحالية ومن فرغ ان نصب الثاني على انه مفعول له لقوله لم يمت فقد عمي فانه الحزم
اي ضيع الحزم وهو كان التيقظ لعواقب الامور مع الفهم الجيد والمعرفة ط لو نوقع
مترقبًا على نفسه • فليبك من ضاع عمره • وليس له فيها نصيب ولا سهم •
البكاء بمد بخفض اذا مدّ صار به الصوت الذي يكون مع البكاء واذا قصر
اريد به الدموع وخروجها قال الشاعر • بكت عيني وحق لها بكاها • وما يغني البكاء
ولا العويل • ومن فرغ ان كلاهما بمعنى واحد فقد وهم ثم ان بكيته وبكيت عليه
بمعنى قال الشاعر • الشمس طالعة ليست بكاسفة • تبكي عليك نجوم الليل والقمرا •
وضاع بمعنى هلك يقال ضاع الشيء يضيع ضيعة وضياعًا بالفتح اي هلك والعمر بضم
ترتيبها بمعناه والمراد من ضياعه العمر نفاذه وانقضاؤه قوله وليس له
جملة حالية والضمير فيه وفي عمره للمرء وفي فيها للمدامة والنصيب والسهم الحظ
من الشيء وكانه اراد بالاول المعين وبالثاني المبهم فافهم •

• تمت الرسالة اللطيفة والتصحيح المرتضى •
• بعون الله الملك الحق •

هذه الرسالة [illegible] بسم الله الرحمن الرحيم في تحقيق معنى النظم والصياغة

اما بعد حمد الله والصلوة على نبيّه فاعلم ان اساس البلاغة وقاعدة الفصاحة
نظم الكلام لا بمعنى ضم بعضها الى بعض كيف جاء واتفق بل بمعنى ترتيبها على حسب
ترتيب المعاني في النفس فهو اذن نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض
ولهذا كان عندهم نظيرًا بهذه الصناعة نظير النسج والوشي والصياغة
وما اشبه ذلك مما يوجب اعتبار الاجزاء بعضها مع بعض حتى يكون لوضع
كل منها حيث وضع علة تقتضي كونه هناك وحتى لو وضع في مكان غيره
لم يصلح واذا تحققت هذا فاعلم ان نظم اجزاء الكلام مع قطع النظر عن
الدلالة بمعانيها الوضعية على معان اخر ضرب من التصوير فتشبيهه بالنسج و
الصياغة بدون اعتبار زيادة المعنى من الاتساع والتجوز على ما افصح عنه الشيخ
حيث قال في دلائل الاعجاز واعلم ان مثل واضع الكلام مثل من يأخذ قطعًا
من الذهب والفضة فيذيب بعضها في بعض حتى تصير قطعة واحدة وذلك
انك اذا قلت ضرب زيد عمرًا يوم الجمعة ضربًا شديدًا تاديبًا له فانك
تحصل من مجموع الكلم كلها على مفهوم هو معنى واحد لا عدة معان كما يتوهم الناس
وهو اثباتك زيدًا فاعلاً ضربًا لعمرو في وقت كذا وعلى صفة كذا ولغرض كذا و
لهذا المعنى نقول انه كلام واحد واذ قد عرفت هذا فهذا بيّنت انه اذا تأملته وجدته
كالحلقة المفرغة التي لا تقبل التقسيم ورأيته قد صنع في الكلام الذي فيها ما يصنعه
الصانع حين يأخذ كسرًا من الذهب فيذيبها ثم يصبها في قالب فيخرجها لك
سوارًا او خلخالًا وانت اذا حاولت قطع بعض الفاظ البيت من بعض كنت
كمن يكسر الحلقة ويفصم السوار وكما انه لم يرد ان يشبه النسج بالليل يعني
والاشتباه بالكوكب على صحته ولكنه اراد ان يشبه النقع والاسياف تحول فيه

بالليل في حال انا تنكدر الكواكب تتهاوى فيه فالمفهوم من الجميع معنى واحد
والبيت متناوله الآخر كلام وإن احد المعنى كلامه والبيت هذا كأن
مثار النقع فوق رؤوسنا * وأسيافنا ليل تهاوى كواكبه * ومراد صاحب
المفتاح من الصياغة حيث قال مثلها يسبق الى فهمك من تركيب لا ذيقا مطلق
اذا سمعته عن العارف بصياغة الكلام وهذه الصياغة المستعارة
للنظم ولذلك اضافها الى الكلام دون المعاني كما اضاف فيها الشيخ من صاغ آخر
على ما تقف عليه بإذن الله وقد يستعار الصياغة لترتيب لمعاني واصلاح
الصورة فيها كما هو الظاهر من كلام الشيخ حيث قال في كتابه المذكور انا
واعلم ان قولنا الصورة انما هو تمثيل وقياس لما نعلمه بعقولنا على الذي نراه
بابصارنا فلما رأينا البينونة بين آحاد الاجناس يكون من جهة الصورة
فكان تبيين انسان من انسان وفرس من فرس بخصوصية تكون في صورة
هذا لا تكون في صورة ذاك وكذا الامر في المصنوعات وكان تبيين خاتم من
خاتم وسوار من سوار بذلك ثم وجدنا بين المعنى في احد البيتين وبينه في الآخر
بينونة في عقولنا وفرقا عبرنا عن ذلك الفرق وتلك البينونة بان قلنا للمعنى
في هذا صورة غير صورته في ذلك وليس العبارة عن ذلك بالصورة شيئا نحن
ابتدأناه فينكره منكر هل هو مستعمل مشهور في كلام العلماء ويكفيك قول
الجاحظ وانما الشعر صياغة وضرب من التصوير انتهى كلامه وهذا النوع من
الصياغة ايضا لا يتوقف على الاتساع والتصوير بل يتحقق بها تارة ويخرج
التصرف في النظم اخرى صرح الشيخ بذلك حيث قال في جملة الامر ان ص المعاني
لا يتغير بنقلها من لفظ الى لفظ حتى يكون هناك اتساع ومجاز وحتى لا يراد
من الالفاظ ظواهر ما وضعت له في اللغة ولكن يشار بمعانيها الى معان اخر

واعلم ان هذا كله انما دام النظم واحدا فاما اذا تغير النظم فلا بد حينئذ من ان يتغير
صورة المعنى على نحو من البيان في مسائل التقديم والتأخير الى هنا كلامه
الا انه في الغالب يكون بنوع من الاتساع والتجوز ولذلك قال الجاحظ
وانما الشعر صياغة ولم يقل وانما الكلام صياغة فان الشعر كما علم لا يتسع
فيه ويتجوز في الكلام ولا يخفى انه يفهم كلام الشيخ ان الذي نعلم ان سبيل الكلام
سبيل التصوير والصياغة وان سبيل المعنى الذي يعبر عنه سبيل الذي يقع التصوير و
الصوغ فيه كالذهب والفضة يصاغ منهما خاتم او سوار انتهى كلامه ومراد
صاحب المفتاح من الصياغة حيث قال واذا تحققت ان علم المعاني والبيان
هو معرفة خواص تراكيب الكلام ومعرفة صياغات المعاني فهذه الصياغة المستعارة
لتصوير المعنى ولذلك اضافها اليه كما ان مراد الجاحظ منها هو على ما قرره
الشيخ فيما نقلنا عنه سابقا والاوفق بغرضنا ان المراد للجاحظ من التصوير
الذي عبر عنه بالصياغة تصوير المعنى بتركيبها الذهني لا تصوير الالفاظ
بتركيبها الخارجي نعم عرفناه من قال في شرح القول المنقول عن صاحب
المفتاح او الاستعارة بانها الكلام ترتيب كلماته مناسبة الدلالة على حسب
الاغراض المصوغة هي بصياغة الحلي ومنه قول الجاحظ ان الشعر صياغة و
ضرب من التصوير لم يصب في قوله ومنه قول الجاحظ واذا تحققت ان الصياغة
المستعملة عرفا اعلم صنع الصياغة يتميل تارة الى الفاظ الكلام وترتيبه من
اصناف الصورة فاعلم انه لا دخل لعلم البيان في الصياغة بالمعنى الاول فان
علم المعاني مستقل ببيان ما يتعلق بها وكذا الحال في الصياغة بالمعنى الثاني الا ان يكون
فيه تاثير التوسع والتجوز وان كان فيها تاثير لما نعلم البيان فيها شركة
مع علم المعاني والحظ الاوفر للثاني ضرورة ان الاول بمنزلة الفص من الرقعة

وقد فرغنا عن تحقيق هذا في بعض تعليقاتنا وبهذا التفصيل تبين
فساد ما قيل في شرح القول المنقول عن صاحب المفتاح ثانيا اي علمت
ان علم المعاني هو معرفة خواص تراكيب الكلام وان علم البيان معرفة صياغات
المعاني اي تصويرها بالصور المختلفة وايرادها بالطرق المتفاوتة عبر عنها
بما قاله الجاحظ انما الشعر صياغة وضرب من التصوير حيث بناه على اختصاص
معرفة الصياغة بالمعنى الثاني بعلم البيان بقي ههنا شيء لا بد من التنبيه عليه
وهو ان المعاني المعتبرة عند ارباب هذه الصناعة ثلثة انواع الاول معاني
النحو التي كان النظم الذي هو الاصل فيها عبارة عن توخي تلك المعاني على ما صرح
الشيخ في مواضع من دلائل الاعجاز ومنها قوله اذا كان لا يكون النظم شيئا غير
توخي معاني النحو واحكامه فيما بين الكلم كان من اعجب العجب ان يزعم زاعم
انه يطلب المزية في النظم ثم لا يطلبها في معاني النحو واحكامه انتهى كلامه والثاني
ما يكون المعتبر في النظم هذه المعاني دون خصوصيات الالفاظ فقد
تتبدل الالفاظ ولا يتغير النظم وقد يتغير النظم ولا تتغير الالفاظ اما
الاول فظاهر من اشتراك الكلامين كقولك جاء زيد وذهب عمرو في نظم مخصوص
واما الثاني فلانك اذا جعلت المبتدأ خبرا والخبر مبتدأ في نحو قولك الذاهب
زيد يتغير النظم ولا يتغير الالفاظ وكذا اذا جعلت الصفة حالا وبالعكس
واعتبر هذا في نحو قوله ولقد امر على اللئيم يسبني والثاني من المعاني الذي كون
في اول الرسالة هذا النوع دل على ذلك قول الشيخ ومعلوم علم الضرورة ان
يتصور ان يكون للنظم متعلق باللفظ او يكون غيره بتغيير حال الخبر وتحريج
ضمن تلك وترى من هنا كانه يصل احدهما بالاخر كما اتاه كون تلك جملة للاخر
في قوله تلك والثالث من الانواع المذكورة المعاني الوضعية المعبر عنها في تعبير

بالمعنى

بالمعنى الاول والثالث المعاني المقصودة في المقام والاغراض التي سيق لاجلها
الكلام المعبر عنها بالمعاني الثواني قال الشيخ بعد التفصيل المشبع في الفرق بين
هذين النوعين واذا قد عرفت هذه الجملة فههنا عبارة مختصرة وهي ان
تقول المعنى ومعنى المعنى تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ والذي تصل اليه
بغير واسطة ومعنى المعنى ان تعقل من اللفظ معنى ثم يفضي بك ذلك المعنى الى معنى
آخر كالذي فسرت لك ثم قال بعد التمثيل والتوضيح فالمعاني الاول المفهومة
من انفس الالفاظ هي المعارض والوشي والحلي واشباه ذلك والمعاني الثواني التي
يومى اليها بتلك المعاني هي التي تكتسى تلك المعارض وتزين بذلك الوشي والحلي
انتهى كلامه وههنا نكتة وهي ان الوشي من الثياب يكون وشيا كان على
اللابس وكان منخلعا وترك غير ملبوسة كذلك الحلي يكون حليا بحالها وان
لم تلبس وهذه المعاني التي دلوها على معان ثوان يكون وشيا وحليا ما دامت
لباسا لتلك المعاني فاذا خلعت عنها ونظر اليها منزوعة منها لم يكن وشيا
ولا حليا فلو قلت فصلان فلان مهزولة وانت لا تكنى بذلك عن شيء واثبتها
للضيافة لم يكن من معنى الوشي والحلي شيء وبهذا التفصيل تبين انه اراد
من المعاني التي يضيفون اليها عبارة الصياغة المعاني الاول وقد نبهت
فيما سبق على ان صياغتها على ضربين احدهما ما يكون بالتصرف في النظم بلا ا...
وتجوز في الكلام والآخر ما يكون من الاتساع والتجوز فيه مع قطع عن حال النظم
فان قلت هل يختلف دلالة المعاني الاول في كلام مخصوص مركب من مواد
معينة على المعنى الثاني بلا اتساع وتجوز فيه لا من جهة المادة ولا من جهة
الهيئة قلت نعم اذا تغير النظم والمراد على حاله على ما نقلناه عن الشيخ
فيما تقدم فان قلت هل يتغير صورة الكلام الحاصلة بحسب النظم قلت

بين الآن هذا التغيير لا يؤثر في الدلالة ولا يخرجها عن الوضع الى حد العقل
فان قلت هل يحصل بمجرد تغيير النظم اختلاف في كيفية الدلالة المعاني الاول
على المعاني الثواني بلا اتساع وتجوز فيه لا من جهة المادة ولا من جهة الهيئة
قلت نعم الا ترى ان بيت في قوله ولقد امر على اللئيم يسبني حال كونه صفة
اظهر دلالة على المعنى المقصود وهو التمدح بالوقار منه حال كونه حالا ولقد
افصح عن هذا من قال المرجح للوصفية على الحالية ان جعله وصفا اي مكان
لئيم عادته المستمرة يسبني افيد في المعنى وادل على الوقار انتهى كلامه ومن
ههنا انكشف لك سر هو ان الاختلاف في كيفية الدلالة غير منحصر في طريق
المجاز والكناية كما توهم صاحب المفتاح حيث قال انضباط علم البيان الى
التعرض للمجاز والكناية على ما قدمه من ان التفاوت في الدلالة انما يكون
بالدلالات العقلية وذلك بالطريقين المذكورين لان قوله يسبني في
الوجهين المذكورين على حقيقته والتفاوت المذكور في الدلالة مرجعه الى
المعنى النحوي لا الى اللغوي فافهم هذا السر الدقيق فانه بالحفظ حقيق

تمت الرسالة بعون الله

هذه الرسالة معمولة بسم الله الرحمن الرحيم في بيان انه هل يستند القديم

الحمد لوليه والصلوة على نبيه وبعد فهذه رسالة مرتبة في تحقيق الحق
في المسئلة القائلة هل يجوز ان يستند القديم الى المؤثر ام لا وفيه اشتهر الخلاف
في هذه المسئلة بين المتكلمين والحكماء على خلاف الواقع قال الفاضل الكاتبي
في شرح الملخص المشهور في الكتب ان هذه مسئلة اختلف فيها اهل الملل
من الاسلاميين وغيرهم من الحكماء وفي الحقيقة ليس كذلك لان المليين
يسلمون ان المؤثر في الشيء لو كان موجبا بالذات لا يجب ان يكون اثره مسبوقا

بالعدم حتى يجب تقديم المؤثر عليه بالزمان بل الاكثرون منهم يخيلون
ذلك والفلاسفة يسلمون ان المختار اذا قصد الى ايجاد الشيء وتكوينه
لا بد وان يكون الشيء مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا واذا كان كذلك ظهر
انه لا خلاف في المعنى البتة في الخلاف في ان البارئ تعالى موجب بالذات او فاعل
بالاختيار الى هنا كلامه وقد سبقه الى هذا التحقيق الامام الرازي
حيث قال في شرح للاشارات لا خلاف في ان الدائم هل يصح ان يفتقر الى
المؤثر ام لا فان المتكلمين اتفقوا على ان العالم بتقدير كونه ازليا يصح
ان يكون مستندا الى فاعل موجب لكنهم نفوا العلة الموجبة والمعلول الازلي
لا بهذا الدليل لان الازلي يستحيل ان يكون مفتقرا الى المؤثر بل بالدلالة
على القدرة المؤثرة والفلاسفة اتفقوا على ان الازلي يستحيل ان يكون
فعلا لفاعل مختار فلا نزاع بينهما انهما اتفقا على ان الازلي يمكن ان يكون مستندا
الى الموجب ويمتنع ان يكون مستندا الى القادر فمن يقول الدائم هل يصح ان
يكون مفتقرا الى المؤثر يقال له اما الى المؤثر الموجب فيصح بالاتفاق واما
الى المؤثر المختار فلا يصح بالاتفاق ولا خلاف اصلا في هذه المسئلة الى
هنا كلامه ومراده من القادر الفاعل الذي يصح منه الفعل والترك
قد دل على ذلك قرينة المقابلة بالموجب وبتلك القرينة كما علم فان القدرة
المستعملة في الايجاب بهذه المسئلة بمعنى التمكن من طرفي الفعل والترك واما القدرة
بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك اعم من ان يكون مشيئة الفعل لازمة لذات
الفاعل ولا فلا يقابل الايجاب بل يجامعه لان صحة ان شاء ترك لا يقتضي وقوع
المشيئة ولا صحته وبهذا البيان اندفع ما في المحاكمات من ان قوله ان الحكماء
يحيلون اسناد الازلي الى القادر وليس كذلك لانهم يقولون انه قادر مختار

مع ان العالم ازلي ولا منافاة لان كون الذات بحيث ان شاء فعل وان شاء ترك
والشرطية لا تستدعي وقوع المقدم او عدم وقوعه بل مقدم شرطية الفعل
واقع دائما ومقدم شرطية الترك لا واقع دائما انتهى كلامه ثم ان معنى قوله لكنهم
نفوا العلة الموجبة والمعلول الازلي لا بهذا الدليل بل بالدلالة على القدرة
المؤثرة انهم اثبتوا بما تمسكوا به من الدليل المشهور المذكور في محله ان
مبدأ المعلولات قادر مختار فلزمهم نفي العلة الموجبة ونفي المعلول الازلي
فلا يجري لهم تيسر لهم القول باستناد القديم الممكن الى المؤثر فعدم قولهم
بالاستناد المذكور لذلك لا لانهم ينكرون جوازه وليس مراده هنا الكلام
انهم انما قالوا بحدوث العالم لاثباتهم الاختيار حتى يلزم بناء مسئلة الحدوث
على مسئلة الاختيار والعقيدة لا يستلزم الوقوع فلا دلالة فيما ذكر على عكس ما
هو الواقع وبهذا التقرير اندفع ما ذكره الفاضل الطوسي حيث قال في شرح
الاشارات في رد ما قاله الامام اقول هذا صلح من تراض الخصمين وفي كرامات
المتكلمين بأسرهم صرحوا في كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثا
من غير تعرض لفاعله فضلا عن ان يكون مختارا او غير مختار ثم ذكروا بعد
اثبات حدوثه انه محتاج الى محدث وان محدثه يجب ان يكون مختارا لانه
لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو بط بما ذكروه اولا فظهر انهم ما بنوا
حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار على الحدوث فان قلت قد تبين
مما تقدم انه كان لهم بناء كل من مسئلتي الحدوث والاختيار على الاخرى فما وجه
اختيارهم بناء مسئلة الاختيار على مسئلة الحدوث على العكس قلت وجهه ان
مسئلة تترتب على مسئلة الحدوث بلا احتياج الى الاستعانة من مسئلة اخرى فهي
مبنى مستقل لها بخلاف الاختيار فان المترتب عليها حدوث ما يستند الى المختار

سواء

سواء كان بالذات او بواسطة واما صدوث العالم بجميع اجزائه فانه لا يثبت بمجرد ابطال
التسلسل حتى يتعين استناد كل موجود ممكن الى الواجب بالذات اما ابتداء او بواسطة
وبناء اثبات وجود الواجب بالذات حتى يتعين استناد الموجودات الممكنة بكليتها الى
القادر اما بالذات او بالواسطة فظهر ان مسئلة الاختيار لا تصلح ان تكون مبنى
مستقلا لمسئلة الحدوث والفاضل عضد الدين حكم بينهما اي بين الفاضلين حيث
قال في المواقف ان القديم المختار لا يستند الى القادر المختار اتفاقا قال الحكماء انما
استند اي القديم الذي هو العالم على رأيهم الى الفاعل الذي هو الله تعالى لاعتقادهم انه
تعالى موجب بالذات بمعنى لو اعتقدوا كونه تعالى قادرا مختارا لما صرحوا باستناد العالم
القديم اليه فالحاصل يجوز استناده الى الموجب اتفاقا بان يدوم اثره بدوام
ذاته ويمتنع استناده الى المختار اتفاقا لان فعل المختار مسبوق الى الايجاد وان
القصد الى الايجاد مقارن للعدم لعدم القصد الى ايجاد موجود فنزاعهم عائد الى
كون الفاعل موجبا او مختارا وتبين ان نزاع المذكورين في جواز استناد القديم الى
المؤثر عائد الى كونه موجبا او مختارا فلا خلاف كلامه كما لا خلاف في كلام الامام والكاتبي
والفاضل الشريف حمل على معناه ونزله على معناه حيث قال في شرحه نقل عنهم في قدم
العالم وحدوثه مع كونه مستندا الى الله تعالى انما قال ليس معناه على ان الحكماء جوزوا
استناد القديم الى الفاعل فحكموا بان العالم قديم ومع قدمه مستند اليه تعالى وان المتكلمين
لم يجوزوا استناد القديم الى الفاعل فحكموا بان العالم حادث مستند اليه تعالى
بل هذا النزاع منهم عائد الى كون الفاعل الموجد للعالم موجبا او مختارا حتى
لو اتفقوا كلهم على انه مختار لاتفقوا على قدم العالم على التقدير الاول وحكموا
على التقدير الثاني هكذا ذكره الامام الرازي ثم رد عليه على الوجه الذي نقلناه
فيما سبق عن الفاضل الطوسي فان قلت هلا يشكل على ما ذكر من اتفاق المتكلمين

قال الفاضل الشريف هنا لا يعتقدون كونه مختارا بل صرح الآمدي ان العالم مستند اليه ولم يعتقد ايجابا لا في شرح

على ان الضمير اليه والمتكلمون لو سلموا كونه موجبا لم ينفوا استناد اي اعتقاد القديم و

على ان العالم على تقدير كونه ازليا يصح ان يكون مستندا الى العلة موجبة
قولهم علة الحاجة الى الغير هي الحدوث قلت لا لان هذا القول منهم بحسب الواقع
فانهم لما اثبتوا حدوث العالم كان الموجود الممكن عندهم منحصرا في الحادث
فقالوا علة الحاجة الى الغير في الموجود الممكن هي الحدوث ومع ذلك لا ينكرون
ان الماهية الممكنة قابلة للوجود المستمر وان لم يكن واقعا ولا ينكرون ايضا احتياجه
الى الغير على تقدير وقوعه غاية انهم ينكرون وقوعه ويدعون انحصار الموجود
الممكن في الحادث ويستندون على ذلك بقولهم علة الحاجة هي الحدوث ثم ان هذا
على ما هو المشهور ونقول ان يكون مرادهم من العلة علة الثبوت وانما علم ذكره
صاحب المواقف وهو الحق على ما حققناه في بعض رسائلنا فلا نزاع بينهما في علة
الاثبات فلا اشتباه اصلا كما لا يخفى واذا وقفت على ما ذكرناه فقد عرفت ان
الفاضل قطب الدين الرازي لم يصب في تخطئة هؤلاء الفضلاء في هذا المقام حيث
قال في المحاكمات اول الخلاف في هذه المسئلة والخلاف في علة الحاجة متلازمان
لانه لو كانت علة الحاجة الحدوث استحال ان يحتاج الازلي الى المؤثر لانتفاء
العلة ولو كانت العلة الامكان وجب افتقاره الى المؤثر لوجود العلة كذلك
لو امتنع احتياج الازلي كانت علة الحاجة الامكان فانه لو كان علتها الامكان
الحدوث امتنع احتياجه فكان تلازم الخلافان فلو لم يكن في تلك المسئلة لم يكن ان
يرتفع لغاية اشتهاره انتهى كلامه والفاضل الشريف ايضا ما اصاب في نزاعهم الى كونه
النزاع في الغلط حيث اخذه وقال في شرح المواقف واعلم ان القائل بان علة
الحاجة هي الحدوث وحده او مع الامكان حقه ان يقول ان القديم لا يستند
الى علة اصلا اذ لا حاجة له الى مؤثر قطعا فلا يتصور منه القول بان القديم يجوز
استناده الى الموجب اذ ينزل من اعتبار الحدوث الى اعتبار الامكان وحده

انتهى كلامه

انتهى كلامه ثم ان الظاهر من كلام الفاضل وكلام من حرره في هذا المقام بل علم
الكلام اعني صاحب المحاكمات هو ان يكون الخلاف في ان استناد القديم الى
المؤثر هل يجوز ام لا متفرعا على الخلاف في ان علة الحاجة الى الغير
ما ذا هل هي الامكان ام الحدوث بمعنى مسبوقية الوجود بالعدم والظاهر
من كلام الشيخ في الاشارات انه فرع الخلاف في موضع آخر وهو ان تعلق
المفعول بالفاعل فيم هل في الحدوث بمعنى الخروج من العدم الى الوجود ام في
الوجود الواجب بالغير وقد افصح عن هذا الفاضل الطوسي في شرحه للاشارات (شارات)
حيث قال ذهب الحكماء الى ان المفعول يتعلق بفاعله في وجوده سواء كان
التعلق حادثا او غير حادث وذهب الجمهور من جمهور المتكلمين الى انه
يتعلق به في حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم في صدر النمط كان من
الواجب تحقيق الحق في ذلك فحقق في فصل السالف انه يتعلق به في وجوده
ثم انه احتاج الى بيان ان سبب تعلق هذا الوجود بالفاعل ما هو اذ لم يكن الوجود
متعلقا بالفاعل كيف اتفق ليظهر من ذلك ان التعلق حاصل في جميع اوقات
هذا الوجود او في وقت حدوثه فقط فان كانت مطلوبة ثم بين ذلك فبينه في هذا
الفصل ولما ظهر ان سبب التعلق هو الوجوب بالغير ظهر ان الواجب سواء كان
دائما او غير دائم متعلق بالغير في وجوده ما دام موجودا وهذا مطلوب الشيخ
اما البحث من علة الحاجة هل هو الامكان ام هو الحدوث فليس هو بمقصود في هذا
الموضع لان علة الحاجة ان كان هو الحدوث وكان الحدوث محتاجا في جميع اوقات
وجوده لم يكن للشيخ ههنا نصار كما صرح به في آخر الفصل ولو كان هو الامكان
وكان الممكن غير موجود غير متعلق بالفاعل لم يكن نافع له فلذلك لم يتعرض
الشيخ لهذا البحث واما قوله يعني قول الامام انه لم يبق الدائم يفتقر الى مؤثر

ام لا فليس كذلك لانه تبين ان الواجب بالغير لا ينافي الدائم وان علة التعلق بالغير
فالدائم ان كان واجبا بغيره كان مفتقرا والا فلا هذا القدر كاف بحسب مقامنا
ههنا الى هنا كلامه والتفصيل المشبع في هذا المقام في رسالتنا المعمولة في تحقيق
ان التعلق بالغير لم وان المحتاج القديم وبيان ان الخلاف بين الحكماء و
المتكلمين في الموجبين وان الحدوث المذكور في احدهما غير ما في الآخر بغاية
من دوام التفصيل فلينظر تلك الرسالة في سلك المطالعة ثم ان الفاضل المذكور
قال في تلخيص المحصل انما ذهب المتكلمون الى ان القديم يستحيل استناده الى
الفاعل لقولهم علة الحاجة هي الحدوث وصحة الحكم الحكماء بخلافه فان
هذا القول مختص ببعضهم لكن بقولهم بان ما سوى الله تعالى وصفاته محدث
ويرد عليهم ان قولهم انما يمنع وقوع استناد القديم الى الفاعل واما استحالة ذلك
الاستناد فلا يقتضيه القول المذكور انما المقتضي لها على ما قررناه بل هذا قولهم
بان ما به تعلق المفعول بالفاعل هو الحدوث وكلام هذا الفاضل شبيه بما حققه في
شرح الاشارات فانه توجه بترتيب الاستحالة المذكورة على هذا القول الذي على ما
ذكره فان قلت خالف هؤلاء الثلثة اعني الطوسي والرازي والشريف تلك الثلثة
اعني الامام والكاتبي والقاضي في تعيين مذاهب المتكلمين في جواز استناد القديم
الى المؤثر الموجب فبم رجحت قول تلك الثلثة على قول هؤلاء الثلثة قلت بانه ذكر وح
كلام نقلي وما ذكره هؤلاء استدلال عقلي وقد ثبت عندنا ما في استدلالهم من الخلل
فلا يصلح معارضا لما ذكروه ولو كان طريقة هؤلاء ايضا النقل لكان للترجيح
مجال ايضا لان الاعتماد في نقل مذاهب المتكلمين على الامام اكثر من الطوسي وعلى
الكاتبي اكثر من الرازي وعلى القاضي اكثر من الشريف بل نقول جمهور الاشاعرة
قالوا بجواز القديم الممكن واستناده الى الموجب بالذات فان منهم ان الله

قادر

قادر مختار في ايجاد العالم وموجب بالذات في ايجاد صفاته وقولهم ان صفاته
ليست عين ذاته ولا غيره لا يؤثر فيما ذكرنا لانه يرجع الى امر اصطلاحي
في لفظ الغير والمراد من الغير في بحثنا هذا المعنى اللغوي المتعارف وفي مسئلة
الحال منهم فالحال عند المثبتين مستند الى العلة مع كونها قديمة والبهشمية
من المعتزلة قالوا بالاحوال الاربعة وهي العالمية والقادرية والحيية و
الموجودية معللة بحالة خامسة هي الالوهية وكلها قديمة وعدم اطلاقهم
لفظ القديم على الحال بناء على الفرق عندهم بين الموصوف والشيء لا يجدي
ههنا نفعا لانه يرجع ايضا الى الاصطلاح ويكفينا كون الحال التي اثبتوها
ازلية مستندة الى العلة قال الفاضل الطوسي في تلخيص المحصل والحق انه
جميعهم اعطوا معنى الغيرية الحقيقية لهذه الصفات فان اباءهم عن اطلاقه
عليها ليس بحقيق ثم قال الفاضل الشريف في شرح المواقف بعد ما نقل عنه
الاشاعرة في الصفات وعند مثبتي الحال فيها وانت تعلم ان امثال هذه
الاعتذارات امور لفظية لا معنوية انتهى ومن هنا تعين ان مخالفة هذين
الفاضلين لمن سبقهم في القول بان المتكلمين لا ينكرون جواز استناد القديم
الى العلة لا يخرج عن مجرد نقلها واوضح القول ما قاله خادم دانا المثل الصالح
لانه يستدل بهذا الكلام هو الامام بعونه هنا يوضع عنه وقوله صاحب المحاكمات
والشارح الفاضل في الله تعليل اتفاق الحكماء والمتكلمين على امتناع استناد
القديم الى الفاعل المختار مسبوقة بالقصد الى الايجاد وان القصد الى الايجاد
مقارن لعدمه بان قصد ايجاده موجودة وهذا صريح في عدم الفرق في استحالة
فصل استناد المحدث قد صرح الشارح الفاضل في الحاشية التي علقها على شرح
التجريد بان هذه الدعوى وهو المقرر فيما ذكره جمهور العقلاء ثم ان

من جمهور العقلاء الحكماء نوضح ما ذكره ثم انه لا يكون لهم وفاقا في امتناع
استناد القديم الى الفاعل المختار قال الفاضل الآمدي في ابكار الافكار يمتنع
ان يكون وجود العالم ازليا مستندا الى الواجب ويكون ثانيا في الوجود وان تقدم
الا بالذات كما في حركة اليد والخاتم فمراده من الواجب الواجب المختار لانه كان
في صدد الاعتراض على المتكلمين باستناد القديم الى المختار والتمثيل بالحركتين
المذكورتين يحتمل التقدم الذاتي وقال الفاضل الشريف في شرح المواقف بعد نقل
كلام الآمدي ما نقله بعضهم من ان الحكماء متفقون على انه تعالى فاعل مختار بمعنى
ان شاء فعل وان شاء ترك وصدق الشرطية لا يقتضي وقوع مقدمها ولا عدم
وقوعه فمقدم شرطية الفعل واقع دائما ومقدم شرطية الترك غير واقع دائما
رفعه ما قد قيل من انا نعلم بالضرورة ان القصد الى ايجاد الموجود فلا بد
ان يكون القصد مقارنا لعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعا وقد
يقال تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود في انه ما بحسب الذات
فيجوز تقارنهما زمانا لان الحق والقصد الى ايجاد الموجود بوجود قبل
وبالجملة القصد اذا كان في حق المقصود كان معه واذا الحركة كما قيل فقد
يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا الى هنا كلامه ولا يذهب عليك ان الدفع
الذي ذكره هو بعينه ما سلف في بيان المقدمة الممنوعة حيث قال لان فعل
المختار مسبوق بالقصد الى الايجاد وان القصد الى الايجاد يقارن العدم لان قصد
الى ايجاد موجود فان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع والظاهر انه نقلها
ضمن منع بعض مقدمات دليل البيان فلا وجه لذكر الدفع المذكور بطريق المنع
المستقل بعد بيانه فلعل ما ذكره ههنا وقع بقوله الآن تفصيل للمستند الذي ذكره
عقيب المنع المذكور واعادة العبارة في صحة هذا الدفع ورده تفصيل

للمقدمة الممنوعة في نهاية الحقيقة فلا وجه لايرادها على وجه يفهم منه ان يكون
الاول دفعا للمنع والثاني ابتداء لم يدفع الدفع قال الفاضل الطوسي في التجريد
والممكن الباقي مستغن عن المؤثر لوجود علته والمؤثر يفيد الاستمرار بعد الاول
صراحة
ولهذا جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب ولا يمكن الاشارة في قوله و
لهذا الى ما يظهر من قوله والمؤثر يفيد الاستمرار من تعلق المفعول بالفاعل لا يكون
في وجوده فاعلم ومن التعليل المذكور ان الظاهر من المسئلة المذكورة ان الحاجة
كما مر
الحاصلة ليس بحدوثه بل في وجوده ان الاستناد المذكور يتفرع على ما فصله
في شرح الاشارات على ما نقلنا فيما سبق ولا يرد هذا الاعتبار على الحفاظ
في الاشارة المذكورة لم يتعلق باصل المرام ومعنى الكلام ان ما قرره في تحليل
القادر حتى قال الفاضل الاصفهاني ان الاولى والاصل ان الممكن محتاج الى المؤثر جاز
استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب ولم يرد انه لا يتفرع الجواز المذكور على
احتياج مطلق الممكن الى المؤثر وقال الفاضل الشريف ويعلم الفاضل الشيخ
ولاجل ان الممكن الباقي مستغن محتاج الى المؤثر مبني على جواز احتياج الممكن
الباقي حال بقائه الى المؤثر لان القديم ليس له حال حدوث اصلا بل حال البقاء فلو
لم يكن الحاجة حال البقاء لم يكن حاجة القديم الى المؤثر واذ لا ذلك ليس الامر كما زعم
ذكرناه
فانه لا استناد بين الجوازين المذكورين بل كلاهما مبنيان على اصل واحد وهو ان علة
الحاجة التعلق بين الفاعل والمفعول هو الوجود لا الحدوث فلو انه لم يصب في تفريع
قوله فلو لم يكن الحاجة حال البقاء لم يكن حاجة القديم الى المؤثر واذ لا فلا على ان
من قوله ان القديم ليس له حال حدوث اصلا بل حال البقاء لان موضع سلب ما ذكر
وعلى تقدير لم يكن الحاجة حال البقاء لم يكن حاجة القديم الى المؤثر قد انا قلنا
بالتعليل الذي ذكره بقوله لان القديم الى التلازم بين جواز استناد القديم

الى المؤثر وجواز احتياج الممكن الباقي حال بقائه اليه وبذلك لا يتم التقريب
وهو اسناد الباقي على الاول لان القادر من بين الشيئين فتنعجب بلا تفرع من
اصرها على الآخر فتدبر وههنا دقيقة لا بد من التنبيه عليها وهي ان اتفاق
الفريقين على عدم جواز اسناد القديم الى المؤثر المختار بناء على وجوب
تقدم تعلق سبق القصد الى ايجاد شيء على وجوده وكون الشيء زمانه ينتفي
انتفائهما على وجوب تقدم تعلق الاختيار على المعلول الصادر عن الفاعل
المختار فاذكره صاحب المواقف ارتضاه الشريف
الفاضل من ان الايجاد بالاختيار لا ينافي الازلية
يصح على تقدير صدوره ذكر الاتفاق
تمت الرسالة

من رسالة مولانا ... بسم الله الرحمن الرحيم رد القائلين بان الواجب ...

الحمد لله الذي اوجد العالم بالقدرة والاختيار لا بالايجاب والاضطرار
والصلوة على النبي المختار محمد وآله وصحبه الاخيار وبعد فهذه
رسالة معمولة في تحقيق مراد القائلين بان الواجب تعالى موجب بالذات و
اعلم ان هذه المسئلة من امهات مطالب الحكمة ومعظم اصول الفلاسفة
انتسابا الى الحكمة وانتماء الى الفلاسفة لا بد من القول بتركه الاصل والا لا
يكون من الحكمة الا الاسم ومن الفلسفة الا الرسم فالفلاسفة الاسلام
كالفارابي وابن سينا لا بد لهم من الاعتراف بالاصل المذكور والاعتقاد به
ظاهر كفر صريح فيشكل الجمع بين دعوى الاسلام والفلسفة واتفاق
المتشرعين من وافق الفلاسفة الاصل المذكور على ما افصح عنه الفاضل الخالي
في رسالته المعمولة في تحقيق مذاهب الحكماء والمتكلمين والصوفية في الوجود

وحدانيته ولا شبهة في ان مدار الشريعة على النبوة وكونها تصديقا
نقليا ومبنى ذلك على ان يكون خالقا مختارا الا فاعلا بالاضطرار فالجمع
بين الشرع والقول بذلك الاصل مشكل وان شئت الوقوف على وجه
انحلال هذا الاشكال فاستمع ما نتلو عليك من المقال اقول وبالله التوفيق
وبين ازمة التحقيق لا كلام في ان ارباب الحكمة من الفلاسفة واصحاب الكلام
متطابقون على ان مبدا العالم موجب بالذات ولا حاجة في ذلك الى زيادة
بيان انما الشان في تعيين مرادهم من هذا القول وتبيين مرامهم من هذا
الكلام فنحن نقول لا يجوز ان يكون مرادهم بما ذكر ان مبدا العالم مضطر في
ايجاده بحيث لا يقدر على تركه ولا يصح منه ذلك او يكون مرادهم منه انه تعالى
انه وان كان فاعلا بالمشية والاختيار لا بالكره والاضطرار وقادرا على
ان يفعل ويصح منه ترك الفعل الا انه لا يترك البتة ولا ينفك عنه ذات الفعل
لا لاقتضاء ذاته اياه فتعين ان يكون مضطرا فيه اضطرار النار والشمس
في النور والاحراق والاضاءة والاشراق على اصل القائلين بتاثير الطبايع
واسناد الآثار اليها بل لاقتضاء الحكمة ايجاده وعلى هذا المعنى لا نقص في
الايجاد ولا شين ولا يكون القول به كفرا اصلا فالمعنى الاول فانه نقصان
بلا اشتباه يجب تنزيه الله تعالى عنه ولهذا القول به كفر باتفاق اهل الملل و
النحل والحق ان ارباب الملل والظاهر انه مرادهم من الايجاب هو هذا المعنى
الاخير وان كان المشهور فيما بين خصمائهم من فرق المتكلمين والمسطور في كتب
اكثر المتاخرين هو المعنى الاول ويشهد لذلك انهم يدعون ان الكمال في الايجاب ولا
كمال فيه على المعنى الاول بل الكمال على المعنى الثاني كما لا يخفى على من تامل وانصف
واجتنب عن التعسف ايضا ويؤيد ما ذكرنا ما صرح به الفاضل المحقق نصير الحق

حيث قال في تلخيص المحصل واعلم ان القادر هو الذي يصح ان يصدر عنه الفعل
وان لا يصدر وهذه الصحة هي القدرة واما ترجيح احد الطرفين على الآخر
بانضمام وجود الارادة وتعينها الى القدرة والفلاسفة لا ينكرون ذلك
انما الخلاف في ان الفعل مع اجتماع القدرة والارادة هل يمكن مقارنة
حصوله معهما او لا يمكن بل انما يحصل بعد ذلك فالفلاسفة ذهبوا الى
انه يمكن بل يجب حصوله مع اجتماعهما ولقولهم بازلية العلم والقدرة و
كون الارادة علما خاصا حكموا بقدم العالم والمتكلمون الى انه لا يمكن
بل يجب حصوله بعد اجتماعهما لان الداعي الذي هو ارادة جازمة لا يدعو الا
الى المعدوم والعلم به بديهي ولذلك قالوا بوجوب الحدوث الى هنا كلامه
ولنا دليل آخر على تعيين المعنى الثاني للارادة قاطع لعرق الاشتباه وهو انه
لا شبهة في ان المعلول الاول ممكن العدم والا لكان واجب الوجود هف ولا خلاف
للفلاسفة في ان كل ممكن مقدور له تع بناء على ان الايجاب مصحح للمقدورية عندهم
فثبت بحكم ما بين المقدمتين ان عدم المعلول الاول مقدور له تع ولما كان اقتضاؤه
تعالى وجود المعلول الاول اقتضاء ذاتيا بحيث لا يمكن تخلفه عنه لما كان عدمه
مقدورا له واذا تقرر هذا فنقول انهم لا يقولون بالايجاب على المعنى المشهور المذكور
في كتب المخالفين بل يقولون به على المعنى المذكور لا يقال تخلف المعلول عن العلة التامة
في ايجاده ممتنع والامتناع ينافي المقدورية لانا نقول ذلك اذا كان اقتضاء
العلة المعلول ذاتيا واما اذا كان اراديا اي لا يكون الذات مقتضيا له ما لم
يتعلق صفة الارادة كالذي نحن فيه فلا امتناع في التخلف فان قلت لم لا يجوز ان
يقولوا بصحة الترك منه تعالى ام لا وعلى الاول يلزمهم ما الزمهم القائلون بانه
تعالى مختار لا موجب فهم حينئذ محجوجون بالحجة التي عولوا عليها في اثبات مطلبهم

هذا وذكر انهم قالوا ان المبدأ الاول لو كان فاعلا بالقدرة والاختيار
دون الايجاب فتعلق قدرته بأحد مقدوريه دون الآخر ان افتقر الى مرجح
ينقل الكلام الى تأثيره في ذلك المرجح بان نسبتها اليه والى ضده
على السوية فيفتقر الى مرجح آخر وهلم جرا فيلزم التسلسل في المرجحات
وان لم يفتقر لزم استغناء الممكن عن المؤثر لان نسبة القدرة الى
الضدين على السوية وقد تعلقت باحدهما من غير مرجح وانه يسد
باب اثبات الصانع اذ يجوز ان يترجح وجود الممكن من غير مرجح
وهذه الحجة ينتقض عليهم لا بدورانها على نفي صحة الفعل والترك
منه تعالى فيتعين ان يكون مرادهم من القول المذكور ما هو المشهور
لا ما ذكره الشارح ولا يصح ما نقل عن تلخيص المحصل قلت نختار انهم
لفة — يقولون بصحة الترك منه تعالى لكن لا في الواقع وبحسب نفس الامر لانها تنافي
للحكمة وما يخالفها يمتنع صدوره منه تعالى ووقوعه في نفس الامر بل نظرا
الى ذاته تعالى على معنى انه تعالى غير جائز عن الترك بل قادر عليه غير مضطر
في الفعل ولا استحالة في ذلك بل لا يبعد ايضا الا ترى ان الحجر مستعد
لان يكون اذ يوجد ويدخل تحت قدرته بالفعل الا انه لا يصح ان تنقصه
عنا اصلا حتى يكون ذلك لقصور وعجز من جانبه بل لانه غير قابل للفعل
وفيض الوجود بعد النقصان من جانبه ونظير هذا القول في الايجاب
من قال ع — على صحة الترك نظرا اليه تعالى دون الواقع قول اهل الحق منا ومنهم
ت — ان الممكنات كلها داخلة تحت قدرته تعالى على معنى انه ما من ممكن من الممكنات
الا وهو تعالى قادر على ان يخرجه من العدم الى الوجود ومع ذلك لا يمكن
ان يخرج كلها الى الوجود بحيث لا يبقى شيء منها على ما تقرر في موضعه

فالممكن كلما يصح ان يصدر عنه نظراً الى حقيقته ولا يصح نظراً الى
الواقع بعينه لامر لا بد منه الاستحالة. قال الامام الرازي في المطالب
العالية قال اهل الملل والنحل المؤثر اما ان يؤثر مع جواز ان لا يؤثر
وهو القادر او يؤثر لا مع جواز ان لا يؤثر وهو الموجب فهذا التقسيم
يدل على ان كل مؤثر فهو اما قادر واما موجب ثم عند هذا قالوا القادر
هو الذي يصح ان يؤثر تارة وان لا يؤثر اخرى بحسب الدواعي المختلفة
هذا ملخص الكلام في الفرق بين الموجب والقادر ثم ان الفلاسفة القائلين
باثبات مؤثر يكون تأثيره على سبيل الصحة مشتغل ثم ذكر في بيان وجه
الاشكال ما محصله حاصل الحجة الاولى هو ان كل شيء يفرض مؤثراً في اثر ما فاما
ان يكون كل ما لا بد منه في كونه مؤثراً في ذلك الاثر حاضراً او لا يكون مجموع
تلك الامور حاضراً فان كان الاول وجب ترتب الاثر عليه ضرورة
ان المعلول يجب وجوده عند حضور جميع ما لا بد منه في وجوده وان كان
الثاني امتنع صدور الاثر عنه ضرورة ان انتفاء كل جزء من جملة ما يتوقف
عليه وجود المعلول علة مستقلة لعدمه فيجب عدمه على تقدير عدم حضور
جميع ما لا بد منه في وجوده واذا وجب عدمه يمتنع وجوده واذا وجب
عدمه يمتنع وجوده واذا كان لا حال الا احد هذين الحالين وثبت ان
الحاصل في احدهما هو الوجوب والحاصل في الآخر هو الامتناع ظهر ان
التأثير على سبيل الصحة والجواز قول لا يقبله العقل ثم قال واعلم ان المتكلمين
لهم في هذا المقام قولان منهم من سلم ان الرجحان بدون المرجح الا انه
زعم ان عند حصول المرجح يصير الفعل اولى بالوقوع الا ان تلك الاولوية لا تنتهي
الى حد الوجوب ومنهم من قال الرجحان بدون المرجح في فعل القادر غير ممتنع و

ضربوا لذلك امثلة منها المخير بين شرب القدحين ومنها المخير بين
اكل الرغيفين ومنها الهارب عن السبع اذا وصل الى شعب الطريقين
فانه يختار احدهما دون الآخر لا لمرجح فالحاصل ولا بد ههنا من الاشارة الى
بامكان ان يصدر عن القادر احد مقدوريه دون الآخر لا لمرجح
اذ لو توقف على انضمام المرجح اليه وقد ثبت ان عند انضمام المرجح
اليه يصير واجب الوقوع ثم لا يخفى ان لا يبقى فرق بين الموجب والقادر
لكن العلم بهذا الفرق ضروري فوجب الاعتراف بان للقادر بمكنة
ترجيح احد مقدوريه على الآخر من غير مرجح الى هنا كلامه فقد يلخص
من هذا التفصيل امران احدهما ان الايجاب المنافي للقدرة لا يلزم
ان يكون ناشئاً عن ذات الفاعل مستنداً اليه وحده وهذا يشهد
لما قررناه من ان الايجاب الذي اثبته الحكماء في المبدأ الاول استناده
الى الحكمة لا الى غاية تعالى وثانيهما ان قولهم بانه موجب لا قادر مختار
لا لانه واجب للذات كما هو الظاهر من قول الفريق بل لانه فاعل
حق كل فاعل ان يكون كذلك واجباً كان ذلك الفاعل او ممكناً وقال
المحقق الطوسي في شرح الاشارات واما الفلاسفة فلم يريدوا بالاله
ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة
في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية
المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانية بمعنى ان قدرته ليست صفة مصححة
لفعله وتركه وان ارادته ليست صفة مخصصة لاحد مقدوريه على
الآخر بالوقوع بل كل منهما عين ذاته على معنى ان ذاته من حيث انها
مؤثرة على وفق مشيئة الممكنات قدرة ومن حيث انها مرجحة لاحد المقدو

المتساويين على الآخر اختيار وصاحب التهافت زعم ان مراده انه تعالى
قادر مختار لكن لا بمعنى صحة الفعل والترك على ما يقوله المليون
بل بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذا المعنى متفق عليه بين
الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل لازمة لذاته تعالى
فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم
الشرطية الثانية ممتنع صدقه وكلتا الشرطيتين صادقتان في حق الباري
تعالى لان صدق الشرطية لا يقتضي صدق الطرفين ولا صدق احدهما فقد حمل
كلامهم ذلك انما يحتمل غير معناه ونزل مرامه على غير معناه ثم انه اخطا في
زعمه قيام الخلاف بين الفريقين في شمول القدرة بمعنى صحة الفعل والترك
بينهم لما عرفت فيما تقدم ان الفلاسفة لا يخالفون المتكلمين في ان ما ذكره
نفيا واثباتا بمعنى القادر وهو عند الطائفتين لا بمعنى مجموع القادر
المختار كما توهم ذلك الزاعم وقد سبقه الى هذا الوهم الفاضل الشريف
حيث قال في بحث حدوث الاجسام من الحواشي التي علقها على شرح التجريد
ان الاختيار بمعنى كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ثابت لقوله ثم
فانه صرح في عدم الفرق بين القدرة والاختيار لان ما ذكره بمعنى القدرة
وانت بعدما عرفت مراد الفلاسفة من الايجاب ووقفت على عدم خلافهم
في القدرة بمعنى الصحة والترك فقد حققت ان النزاع المذكور لم يتصف وقوله
ذهب ارباب الملل والشرايع من اهل الاسلام وغيرهم الى انه تعالى قادر
مختار بمعنى انه يصح منه ايجاد العالم وتركه وليس شيء منهما لازما لذاته
بحيث يستحيل انفكاكه عنه وترجيح الفعل انما هو بارادته وخالفنا الفلاسفة
في ذلك فقالوا انه تعالى موجب بالذات لا بمعنى ان فاعليته كما عليه الجمهور

من ذوي الطبايع الجسمانية كاحراق النار واشراق الشمس بل على معنى انه
تعالى تام في فاعليته يجب منه ما تم استعداده للوجود من غير انبعاث
قصد وطلب زايد على علمه بصدوره عنه كما في الجواد الحق والفياض
المطلق وما يتوهم من انه لا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة في كونه تعالى
قادرا مختارا فان الكل متفقون عليه بل الخلاف في ان الفعل هل يجب
بالقدرة والارادة اولا فذهب الفلاسفة الى ان الفعل يجب بتلك القدرة
والارادة لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وذهب المتكلمون
الى انه يجب تاخر الفعل عنهما لوجوب كون الفعل حالما يقصد اليه ولا يلزم
طلب حصول الحاصل ليس بشيء بل الخلاف ثابت بيننا وبينهم في القدرة
بمعنى صحة الفعل والترك فانهم يقولون ان تعقل نظام جميع الموجودات
من الازل الى الابد على وجه الاوقات المترتبة الغير المتناهية التي يليق
ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات لازم لذاته لا يتصور تخلفه
ويستتبع افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل بحيث لا يجوز تغيره
افاضته اصلا وهذا التعقل يسمونه عناية ازلية وبعضهم يسميه ارادة
ونحن نقول بصحة الترك وعدم لزوم الافاضة والقصد ولا نقول بلزوم
الصدور بحيث لا يصح منه تركه نقصا لا يليق بجناب كبريائه والعجب ممن
كتب في تهافت الفلاسفة وصرح بهذه المسئلة وخاض فيها قبل تحقيق
مقالتهم فيها واعجب منه انه يقرر مراد الفاضل الطوسي على خلاف ما صرح به
نفسه في شرحه للاشارات وفي تلخيص المحصل ثم ان كلامه للمنتزل انما يحتوي على
وجوه الخلل منها ان الظاهر منه انه لا يكون خلاف بين ارباب الشرايع والملل
من اهل الاسلام وغيرهم في هذا المطلب بل يكون الكل متفقين على مخالفة

الفلاسفة

وقد نبهت فيما تقدم ان الصوفية المشرعين مع الفلاسفة في هذا
المطلب وقد وقع هذا الوهم الفاضل الشريف فانه قد قال في شرح
المواقف والحق الذي اليه ان كان قادرا بان يصح منه ايجاد العالم
تركه فليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه ذهب
المليين كلهم ومنها ان معنى ايجابه تعالى شيئا آخر هو اقتضاؤه اياه على
وجه لا يمكن تخلف الثاني عن الاول كاقتضاء الشمس للاشراق واقتضاء
الاحراق على رأي الفلاسفة وهم على زعم ذلك الداعي لما ذهلوا الى اثبات
الايجاب بالمعنى المذكور في مبدأ العالم لزمهم القول بان فاعليته كفاعلية
المضطرين منه دون الطبائع الجسمانية فانه يصح اليهم معنى التأثير و
الايجاب وان فارقها من حيث ان فاعليته مقارنة للشعور العلم دون
فاعليتها ولا تأثير لهذا في الفرق بين الايجابين فلا وجه لقوله وحاله
انه موجب بالذات لا بمعنى ان فاعليته كفاعلية المجبورين ومنها انه يرجح
على قوله بل يمتنع ان تأثيره في فاعليته اي ان الايجاب بهذا المعنى لا ينكره
اهل الحق على ما ذكره الشريف الفاضل في الحاشية التجريدية حيث قال
ان القول بتوقف الفعل على تحقق الاستعداد لا ينافي القول بالفاعل
المختار لجواز ان يكون التوقف عاديا وعلى تقدير كونه حقيقيا جاز
ان لا يكون منتهيا الى موجب الفيض بل الى مرجح وعلى تقدير افضائه اليه
جاز ان يكون الاستعداد المفضي الى موجب الفيض مستندا الى اختياره ويذكر
فيمنع ما قيل ان الباعث المذكور هو انما يحتمل على ما عنه الايجاب ومن
تابعه الاضياء له هنا كلام فيه ومنها انه يتوجه على جميع الاوقات القديمة
الغير المتناهية هو ان يكون كل موجود ماديا كان او مجردا زمانيا او فاعلا

فيه

فيه او في طرفه وليس كذلك فان من الموجودات الممكنة ما لا تعلق له بالزمان
اصلا كالعقول المجردة على اصلهم ومنها ان العدول عن العبارة الصحيحة في
قوله بل الخلاف في ان الفعل هل يجامع القدرة والارادة او لا فان الصواب
ان يقال هل يجب مقارنته للقدرة والارادة او لا فلا خلاف في جواز مجامعة الفعل
للقدرة والارادة ان الخلاف في وجوب تلك المجامعة ومنها ما في تعليل القائل بالامتناع
تخلف المعلول عن المقصود اذ لم يثبت بعد ان تعلق الارادة بالمعلول مراد
آخر من العلة التامة فالظاهر ان يقال في التعليل لامتناع تخلف مراده تعالى
عن تعلق ارادته لاستلزامه العجز ومنها ان استدلالهم بقولهم فانهم يقولون
ان تمثل نظام جميع الموجودات اعني علمه بها لا يفعلون بالقدرة بمعنى صحة الفعل
والترك بمعنى ذلك لا يستدل على ان يكون ذاته مع علمه مقتضيا التمثيل المذكور المستتبع
وان يكون ذلك التمثيل مقتضيا لافاضة هذا النظام تقتضي الذات بالواسطة
فيقال يصح انفكاكه عن اقتضائه كما لا يصح انفكاك الاحراق اياه اقتضاء
تاما من النار بل اقتضاؤها اياه بواسطة اقتضاء الشمس اقتضاء تاما
ولا صحة لذلك المعنى لان مرضيهم ان يكون لانهم لا يقولون بكون التمثيل المذكور
المسمى بالعناية الازلية موجبا لفيضان التمثيل عنه ايجابا تاما بل يقولون
انه يرجح اقتضاؤه اياه على عدم اقتضائه فهو بمنزلة الداعي في الفاعل
بالاختيار عندنا وقد افصح عن هذا المرام صاحب المواقف حيث قال في مقصد
تعالى مريد قال الحكماء ارادته تعالى علمه بوجه النظام الاكمل ويسمونه عناية بل
الظاهر من سياق انهم يجعلون التمثل المذكور مرجحا لصدور العالم منه الا
المحض على سائر الوجوه الممكنة قال الكاتبي في شرح الملخص المتعلق في تحقيق
عناية الله تعالى عند ذهبت الفلاسفة الى انها عبارة عن تعلقه بانه كيف ينبغي

ان يكون نظام الوجود واقعا على وجه الاكمل الانفع وعلمه بهذا الوجه سببا لفيضان
العالم على ذلك النظام عنه تعالى فاذن هذا العلم هو العناية انتهى كلامه ولا
يذهب عليك انه لم يمكن ان يصدر العالم عنه تعالى على وجه آخر لم يحتج الى بيان
مرجح لصدوره على هذا الوجه وهذا كالنص منهم بانه تعالى قادر على ايجاد
العالم على كل من الوجوه الممكنة لا على الآخر وفي الحواشي الشريفية
المعلقة على شرح المطالع وهي تكملة الجملة قولهم ان جميع الممكنات من حيث هي
باسرها قابلة للوجود وكان لها على انحاء مختلفة ووجوه شتى الا ان بعض
تلك الوجوه الانفع نظاما واحسن انتظاما الاكمل من حيث ترتيبها نتيجة الوجه
الاكمل اشد مناسبة للمبدا الكامل من جميع الجهات فاستحقت ان تفيض عنه
وكذا الوجه الابلغ الاحسن هو النظام المشاهد الواقع فيها وفي تاثير بحث وهو
مبنى هذا الكلام وهو ان مجموع الممكنات الداخلة تحت الوجود يمكن ان يحصل
في الوجود على انحاء شتى ووجوه مختلفة في محل المنع وذلك ان الثابت امكانه
دخول كل منها تحت الوجود في الجملة ولا يلزم منه امكان دخول الكل تحت الوجود
على وجوه شتى فان العقل لا ينقبض عن احتمال ان يكون الممكن دخول الكل
تحت الوجود بوجه معين ويكون سائر الوجوه غير ممكنة لوجود المانع فيها الا ترى
ان دخول مجموع العلة والمعلول تحت الوجود لا يمكن الا بنحو واحد وهو ان يكون
العلة متقدمة عليه غير متعرضة باتصاف في الوجود وسائر الانحاء المتصورة
كعرضهما في الوجود وهي متأخرة عنه او مقارنة له زمانا وذاتا او تعرضه لها زمانا
وبعد عن الوجود فلم لا يجوز ان يكون الحال في مجموع الممكنات الداخلة تحت الوجود
كذلك واعلم ان كلا من الفريقين انما ذهب في صفة المبدأ الاول من اثبات
الايجاب في نفيه لزعمهم ان الكمال فيما ذهب اليه فعلى هذا يشكل قول المتكلمين بالايجاب

في الصفات

262

٢٦١

في الصفات قال الفاضل الشريف ان تأثيره تعالى في صفاته اذا كان بالايجاب
يلزم ان يكون الواجب تعالى موجبا بالذات فلا يكون الايجاب نقصا فانه يجوز
ان يتصف به القياس الى بعض مصنوعاته ويجوز ان ايجاب الصفات
كالعلم ايجاب غيرها نقصان مشكل ونحن نقول للمتكلمين ان يقولوا في حل هذا
الاشكال ان ايجاب الصفات يرجع الى استحالة خلوه تعالى عن صفات الكمال
ولا شك انه كمال يحرم ما فيه من عدم القدرة على الترك من نظنه النقصان
ويترتب عليه بخلاف ايجاب المصنوعات فانه يرجع الى استحالة انفكاكها عنه
تعالى واضطراره في النفع الغير ولا كمال فيه فظهر جهة النقصان
من حيث انه لا يقدر على الترك ويضطر في الفعل غير مختاره واعلم ان الايجاب
بالمعنى الذي ذكرناه وعلمنا ان مراد الفلاسفة من قولهم ان المبدأ الاول
موجب بالذات الموجب بهذا المعنى ليس ببعيد عن الوجوب على الله تعالى الذي اثبته
المعتزلة فانهم يقولون على ما نقل الفاضل الطوسي في تلخيص المحصل ان
قادر العالم الغني لا يترك الواجب ضرورة ومنشأ هذه الضرورة عندهم
حكم العقل بقبح بعض الاشياء وحسن بعضها وهذا الحكم لا يخرج بعض الاشياء
عن تحت قدرته تعالى كما ان منشأ ما اثبته الحكماء من معنى الايجاب موافقة
بعض الوجوه الممكنة للحكمة ومخالفة الاخرى لها وهذا لا يخرج بعضا
من تلك الوجوه عن تحت قدرته تعالى فليس الفرق بين المذهبين من حيث
ان الثابت على المذهب الاول الوجوب على الله تعالى وعلى المذهب الثاني الوجوب
عن الله تعالى كما هو المشهور المذكور في كثير من كتب المتأخرين وقد افصح عنه الفاضل — ضل
الشريف في شرح المواقف حيث قال لانه تعالى الحاكم فيحكم ما يريد ويفعل ما يشاء
لا وجوب عليه كما لا وجوب عنه لان الثابت على المذهب الثاني ايضا ليس الوجوب — عن الله تعالى

ولمّا انجرّ الكلام الى هذا المقام فلا بدّ علينا ان نذكر اصلاً لاهل الاعتزال
فيما نحن بصدده لنقال قال الامام في المطالب العالية الفصل العاشر في
تحقيق الكلام في تقسيم الدواعي الى ما يكون داعية الحاجة والى ما يكون داعية
الاحسان اعلم ان هذا التقسيم هو اللائق باصول المعتزلة وعليه فرّعوا كثيرا
من مباحثهم في علم الالهيات فنقول قد بيّنّا انه لا معنى للحكمة والمصلحة
والخير الا اللذة والسرور وما يكون وسيلة اليهما او الى احدهما فالاول هو
داعية الحاجة والثاني هو داعية الاحسان فههنا الداعي الى الفعل مجرّد كونه
في نفسه حسنا فيكون الداعي الى تركه مجرّد كونه قبيحا فداعية الحاجة اعتبار
صفة الفاعل وهو كونه محتاجا الى ذلك الشيء واما داعية الحكمة فهو اعتبار صفة
الفعل لا اعتبار صفة الفاعل بل هي باعتبار صفة الفعل كونه في نفسه قبيحا ثم
قال الحكم في هذين القسمين مختلف لان فيهما ما يدعو الى الترك على سبيل الجزم
ولا يجوز خلافه واما ما هو يدعو الى الفعل من غير وجوب ثم ان اضاف اليه
ما يقتضي ان يكون فعلا راجح الترك صار هذا الداعي اقوى لكنه لا يبلغ مبلغ
الوجوب فاذا انضاف اليه ما يقتضي الوجوب صار في غاية القوة لانه صار بحيث لو
لم يفعل لتركه الى هنا كلامه واذا عرفت اصلهم على هذا التفصيل فنقول وقفت
على ما في المواقف وشرحه حيث قال واما المعتزلة فانهم اوجبوا عليه تعالى بناء على
اصلهم امورا الاول اللطف وفسروه بانه الفعل الذي يقرّب العبد الى الطاعة
ويبعده عن المعصية ولا ينتهي الى حد الالجاء كبعثة الانبياء عليهم السلام فانا
نعلم بالضرورة ان الناس معها اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية ثم قال لهم
هذا الدليل الذي تمسكتم به في وجوب اللطف ينتقض بوجوه لا تحصى لانا نعلم انه
لو كان في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وكان حكام الاطراف

مجتهدين

مجتهدين متقين لكان اللطف وانتم لا توجبونه على الله تعالى بل يجب بعد هذا فلا
يكون واجبا فان الثاني من الامور التي اوجبوها الثواب على الطاعة لانه
مستحق للعبد على الله تعالى بالطاعة فالاخلال به قبيح وهو ممتنع عليه تعالى
واذا تركه ممتنعا كان الاتيان به واجبا والثالث من تلك الامور العقاب
على المعصية زجرا عنها فان تركه ايضا اذن للعصاة في المعصية واغراء
لهم بها فيخل بالعقاب حقه ولا اسقاط فصل كيف يتركه اشاعر بالعقل
وترك العقاب لا يستلزم كالجهل في عدم العلم وهو في الحقيقة ضد الغرض
واما الثاني هنا فيعجز المنكرين لمن يدعي النبوة فلانه كشق القمر ونبع
الماء عن الانامل فان اظهار المعجز كما يكون باتيان غير المعتاد كذلك يكون
بمنع الغير عن المعتاد كما اذا قال من يدعي النبوة في مقام التحدي انا اضع يدي
على رأسي وانتم لا تقدرون عليه ففعل وعجزوا صار ذلك الفعل مقرونا
الاختيار بيان بمكنه كذلك وارادته من غير فيه كما في المثال الاول فان انشقاق
القمر كان باشارته ثم كان كذلك وارادته من غير ما دخل لها في ظاهر الحال من غير صدور
منه بان لا يكون كذلك ولا ارادته مدخل كالقرآن العظيم والفرقان الكريم فانه معجز
ظهر على يد نبينا صلى الله عليه وسلم ولا دخل فيه لارادته وكسبه واما قلنا صادرا كان ذلك
الفعل عنه لان الفعل المقرون من المعجز لا يخلو من هذا التقسيم فان منع المنكر
عن وضع يده على رأسه مثلا من جملة خلق القدرة عليه فلا نسبة الى مدعي
النبوة لا بالقصد ولا بالظهور على يده وكذا نبع الماء فنسبته اليه من حيث انه
ظهر على يديه ومعه دعواه مقرونا بتحديه وهذا التفصيل يبيّن ما في قول الفاضل
التفتازاني في شرح العقائد وهو امر يظهر بخلاف العادة على يد مدعي النبوة
عند تحدي المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله ان الغرض لما عرفت

ان قيد الظهور على يد مدعي النبوة لا يوجد في القسم المنفي وايضا المعجز فيه انما
هو المنع لا ما يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله فانه امر عادي غير خارق للعادة
فعلى خلاف العادات يأبى عن صدق التعريف المذكور على الفعل الصادر
عن مدعي النبوة في القسم المذكور وهو الاتيان بمثل ما يدعي صدقه على
المنع الظاهر عقيب تحديه فعلى التعريف المذكور يلزم ان لا يوجد المعجز في
الصورة المذكورة واشباهها وما في تلويح شرح المقاصد والمعجز في العرف
امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وانما قال امر ليتناول
الفعل كانفجار الماء من بين الاصابع وعدمه كعدم احراق النار ومن اقتصر على
الفعل جعل المعجز ههنا كون النار بردا وسلاما او بقاء الجسم على ما كان عليه
من غير احتراق ايضا من القصور لان مبنى توجيهه من الاقتصار المذكور المنقول
عن القسم المنفي للمعجز لما عرفت انه يرجع الى عدم خلق القدرة فلا فعل اصلا
في الصورة المذكورة قال صاحب الخوارق ولا فعل فيه ثم قال ان عدم خلق القدرة
ليس فعلا ومن جعل الترك وجوديا صرح ولا يخفى ما في جعل الترك اي ترك
خلق القدرة وجوديا من التعسف والعناية التي تصدى لها الشارح الفاضل
حيث قال بناء على ان الكف بناء على ضعف ظاهر لان الكف انما يتصور ان لو كان
المنع على مقتضاه المتبادر الى الفهم وقد عرفت انه غير متصور ولهذا قال بعضهم
في الصرفة التي ذهب اليه في وجه الاعجاز بعدم بقاء القدر على ما تقتضيه بإذنه
اندفع وقال الآمدي في ابكار الافكار ان المعجز ان كان عدميا كما هو اصل شيخنا
فالمعجز ههنا في الصورة السالفة ذكرها عدم خلق القدرة فلا يكون فعلا
وان كان وجوديا كما ذهب اليه بعض اصحابنا فالمعجز هو خلق العجز فيهم فيكون فعلا
والحق انه ما ذكره من ان الاعجاز لا العجز نفسه واذا اعتبرنا معنى العجز يعتبر

في حقيقة المعجز فقد عرفت ان صاحب الخوارق والشارح الفاضل لم
يصيبا في قولهما ومعنى الحقيقة المعجزة بحسب الاصطلاح عندنا عبارة عما
قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله حيث اسقطا قيد التعريف
معناها الاصطلاحي فان المقصود اظهار صدق من ادعى النبوة وقد
بين في موضعه ان النبي اعم من الرسول فالاولى ان يذكر النبي بدل الرسول
واما الثالث فاعلم ان شرائط المعجز على نوعين احدهما ما لا بد منه في تحقق كونها
وثانيهما ما لا بد منه في دلالتها على صدق من ادعى النبوة اما الاول فمنها ان يكون
امرا خارقا للعادة اذ لا اعجاز دونه وذكر ظاهر والشريف الفاضل تصدى
لبيانه فقال في شرحه للمواقف فان المعجز تنزل من الله منزلة التصديق
بالقول كما سيأتي ولا يكون خارقا للعادة بل معتادا كطلوع الشمس كل يوم
وبدو الازهار في كل ربيع فانه لا يدل على الصدق لمساواة غيره اياه في ذلك
حتى الكاذب في دعوى النبوة ولم يصح ذلك البيان لان الصدور من الله
كاف في التنزل المذكور وخارقا كان ذلك الصادر للعادة او لم يكن خارقا
لها وقد اعترف به نفسه حيث قال والمعجز عندنا ما يقصد به تصديق مدعي
الرسالة ولذلك لم يكن خارقا للعادة فان ما ذكره يعلم ان لا يكون خارقا
للعادة معتادا آه اما ان يدل على انه لا بد منه في ذلك الشرط في
دلالة المعجز على صدق مدعي النبوة لا على انه لا بد منه في تحقق الاعجاز بها
والكلام فيه فانه قد ورد ما نقل عنه في شرح قول صاحب الخوارق لا اعجاز
دونه منشأ الخبط الخلط بين نوعي الشرط وعدم الفرق بينهما بل لم يصب
في التصدي لما عرفت ان المبين ظاهر عن ذلك البيان وثانيها ان تتعذر المعارضة
المعارضة اعني معارضة مدعي النبوة فهو في الحقيقة يرجع الاعجاز العجز ركن

... المعجزة بلا دعوى يتعين من الشارح حيث قال ان ... على ... الحكم

ثم انه في اعتباره شرطاً غنى عنه باشتراطها بان تكون امراً خارقاً للعادة لاستلزامه
اياه لزوماً بيناً فلا وجه لعد كل منهما شرطاً على حدة كما فعل كمل الافاضل
ومن حذى حذوه وانما قلنا امتنع معارضة مدعي النبوة اذ لا يمكن لوقوع
الضرر الى الامر الخارق لعدم انتظام التحدي فان المطيع شايع دون العاصي
وصديق الاذن والاعراض مع رجحان ظن العقاب بمجرد تجويز المرجوح
ضعيف. جل الرابع من الامور الواجبة عندهم الاصلح للعبد في الدنيا
فيقال لهم الاصلح للكافر الفقير المعذب في الدنيا دون الآخرة ان لا يخلق
مع انه مخلوق فلم يراعه في حقه ما كان اصلح له فلا يكون الاصلح واجبا
عليه تعالى في الحكم حيث كان مبناه على عدم الفرق بين مراتب الحسن
وكذا بين مراتب القبح بان يكون كل ما هو حسن يجب ان يفعل وكل ما هو
قبيح يجب ان يترك وقد عرفت انهم لا يقولون به وقال الطالب العالم
للامام قال اهل العلم لو فرض امراة كان لها ثلثة اولاد احدهم مات
في كبره وكان مؤمناً تقياً نقياً والثاني مات في كبره وكان كافراً فاسقاً
والثالث مات في صغره فسألوا ابا علي الجبائي رئيس المعتزلة عن
حالهم فقال اما الزاهد ففي اعالي الجنة واما الكافر ففي دركات النار واما
الصغير فمن اهل السلامة فقال السائل ان اراد ذلك الصبي ان يذهب
الى درجات الجنة في الوصيا الذي هو موضع اخيه المؤمن الزاهد هل يمكن
منه فقال الجبائي لا لانه يقال له ان اخاك انما وصل الى تلك الدرجات بسبب
زهده وعلمه ولم يحصل لك ذلك فكيف تصل اليه فقال السائل لو قال ذلك
الصبي ليس الذنب مني لانك امتني قبل البلوغ بل كان الواجب عليك ان تبقيني
حتى اذا بلغت اثبت بالطاعة الكثيرة مثل ما اتى به الاخ الزاهد فقال

الجبائي

العالم

265

٢٦٤

الجبائي اذا انه تعالى يقول له كنت اعلم انك لو بلغت لكفرت ولصرت مستحقاً
بالنار فراعيت مصلحتك وامتك قبل البلوغ حتى لا تكون من اهل النار
فقال السائل فلو ان الاخ الكافر يقول يا الهي كما علمت من حال ذلك انه
الصغير انه لو بلغ لكفر وليستحق العقاب فكذلك علمت من حالي الامر
كذلك فلم راعيت مصلحته وما راعيت مصلحتي فلما ذكر السائل هذا
السؤال انقطع الجبائي وتحير في الجواب ثم ان ابا الحسن الشيخ بعد
ايراد ما اوردنا من هذه المناظرة في كتاب العزيمة قال الحق لا يجري في هذه
المسئلة مذهب الاصحاب ولا فيما يناسبه الجواب عن ذلك طريقتان الاولى
لم يوجب الاصلح في الدنيا فانه يقول ان الله تعالى يقول للمؤمن والكافر كلفتكما
والمقصود من ذلك التكليف التعريض للمنافع العظيمة فنال الزاهد بحسن
الاختيار فوزاً بالجنة وهذا الكافر ساء الاختيار فوقع في العذاب
فاذا قال الطفل هلا كلفتني فيقول الله له هذا التكليف تفضل لحسن
بلى اذا تفضلت على احد ان تتفضل على كل احد لان للمتفضل ان يتفضل
وان لا يتفضل فان قالوا انما الصبي اذا تفضلت على كل غيري فلي الكافر
ان يقول هلا اخترمتني لانا لم نقل انه يجب عليه اخترام الطفل الاول
اذ علم انه يكفر فيلزم منها اخترامه كل من يكفر لانه ليس يلزمنا التفضل ولو
بجملة ام يتفضل على الطفل بالتكليف انما يتفضل على غيره لما ذكرنا ان
ترك التفضل في حق واحد لا يوجب تركه في حق غيره فظهر ان مع هذا الجواب
لا يلزم تلك الحجة واما من قال بوجوب الاصلح في الآخرة فانه يقول انما كلف
ابنه المؤمن لانه علم انه يؤمن ويصل الى الثواب ليس بلوغه وتكليفه
منفعة الاخرين من المكلفين واما الطفل فانه لو بلغ وكلفه لكان ذلك

مستلزم فوت بعض المكلفين

قطع الفرق وحدا نا وما اورده ابو الحسن البصري في كتاب الغرر
لا ينافي كلامه وبهذا التفصيل تبين ان ما نقل عن الاشعري في الازل
اي على الجبائي واسكاته لبس ما يخلي بالقلم مما عدم العائلة بوجوب
الاصلح على الله كما زعم صاحب المواقف ثم انه لم يصنف تقرير حجة الجبائي
حيث قال يا رب الجنة ثم قال فاصلح ان ادخل الجنة لان مبناه على ان يدخل
الجنة من الاثواب ولا يصح عندهم لانهم لا يقولون بمنزلة فرضيته
الجنة والنار بل قالوا بالواسطة بين الايمان والكفر
ومعرفة ذلك الخلل في تقرير الامام كان يخفى
على التامل فتأمل

هذه رسالة في تحقيق مجعولية الماهية لكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله جاعل الظلمات والنور • خالق السموات والارض • والصلوة
على خير البشر • محمد الشفيع المشفع • يوم المحشر والعرض • وعلى آله وصحبه
الذين سعوا في احكام الدين من السنة والفرض **وبعد** فهذه رسالة
معمولة في بيان معنى الجعل وتحقيق ان نفس الماهية مجعولة • نتوسل بالله
التوفيق ههنا الفاظ متقاربة المعاني لابد من التنبيه عليها اولا وهي الصنع
والخلق والايجاد والاحداث والاختراع والابداع والفعل والتكوين
والجعل اما الصنع فهو ايجاد الصورة في المادة كالصيا غة والنجارة واما
الخلق فهو تقدير وايجاد وقد يقال للتقدير من غير ايجاد واما الايجاد
فهو اعطاء الوجود مطلقا واما الاحداث فهو ايجاد الشيء بعد العدم واما
الاختراع فهو احداث الشيء لا عن شيء واما الابداع فهو اختراع دفعة صرح
بهذا الفرق بين الابداع والاختراع وبما ذكرنا من معنى الصنع الامام البيضاوي

مطلب في تحقيق معنى الجعل الماهية

في تفسير قوله

في تفسير قوله تعالى بديع السموات والارض واما الفعل فهو اعم معنى من سائر
الفاظ صرح به الامام الراغب في تفسيره واما التكوين فهو ما يكون بتغيير
وتدريج غالبا صرح بذلك الامام البيضاوي واما الجعل فهو اذا تعدى
الى مفعولين يكون بمعنى التصيير واذا تعدى الى مفعول واحد يكون بمعنى
الخلق والايجاد هذا كله على عرف اهل اللغة واما في عرف اهل الحكمة فلا فرق
بين الابداع والاختراع في اقتضاء المجعولية المجعول النسبي كما افصح عنه
الشيخ حيث قال في الالهيات الشفاء اذا كان شيء من الاشياء لذاته سببا
لوجود شيء آخر كان سببا له دائما ما دامت ذاته موجودة فان كان دائم الوجود
كان معلوله دائم الوجود فيكون مثل هذا من العلل اولى بالعلية لانه يمنع مطلق
العدم للشيء فهو الشيء الذي يعطي الوجود التام للشيء وهذا هو المعنى الذي يسمى
ابداعا عند الحكماء وهو تأسيس الشيء بعد ليس مطلق الى هنا كلامه وقد ظهر منه
ان الجعل الابداعي كالجعل الاختراعي في اقتضاء المجعول وهو الماهية من حيث
الحصول النسبي وهو الوجود بلا فرق بينهما من هذه الجهة وان كان بينهما
فرق من جهة اخرى وهي ان الاول ايجاد والاسبق بالتسلسل المطلق اي بغير التقييد
بان يكون قبل الوجود والثاني ايجاد والاسبق مطلق التسلسل اعم من ان يكون
مقيدا بما ذكر او غير مقيد به وبهذا التفصيل تبين فساد ما قيل من ان التأثير
قد يكون اختراعيا اعني به افاضة الامر على قابل كالصور والاعراض على المادة
القابلة لهما ويسمى هذا القبيل جعل الوجود الذهني مركبا تأليفيا وما يسمى
وهذا التأثير بخصوصه يستدعي المجعول والمجعول اليه وقد يكون ابداعيا اعني
ايجادا والاسبق عن التسلسل المطلق ولا يقتضي مجعولا او مجعولا اليه بل هو جعل
بسيط متعلق بجوهر شيء بالتكثير مستغنى عن قابل متعلق لذات الشيء فقط

حيث صرّح فيه بانّ الجعل الابداعي لا يقتضي مجعولاً ومجعولاً اليه ومنشاؤه
المنقول عن قول الشيخ في تفسير جعل الشيء الذي يعطي الوجود التام للشيء
فانّه صريح في اراد بتدبيره ايضاً من مجعول ومجعول اليه وههنا امر آخر لابدّ
من التنبيه له ايضاً وقد غفل عنه كثير من المتصدين لتحقيق هذا المقام
من فضلاء الاعلام وهو انّ الخلاف في انّ كون الذات ذاتاً هل هو بجعل
الجاعل ام لا غير الخلاف في انّ نفس الماهية هل هي بجعل الجاعل ام لا لانّ منشاء
الاول غير منشاء الثاني وذلك انّ المنكرين للجعل في الاول هم المعتزلة ومنشاؤه
الخارج اياه قولهم بانّ الممكن ورد على الوجود في الخارج ثبوت فيه من نفسه لا من
الفاعل واما الانكار للجعل في الثاني فلا اختصاص له بهم وليس منشاؤه ما
ذكرنا كما ستقف عليه بل ذهب اليه قوم قال الامام في المحصل زعم ابو يعقوب
الشحام وابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم وابو الحسين الخياط وابو القاسم
البلخي وابو عبد الله البصري وابو اسحاق بن عياش والقاضي عبد الجبار بن احمد
وتلامذته انّ المعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات واعيان و
حقائق وانّ تاثير الفاعل ليس في جعلها ذواتاً بل في جعل تلك الذوات موجودة
وقال المحقق الطوسي في تلخيص الكتاب المذكور والقائلون بانّ الماهية غير
مجعولة لم يقولوا بانها غير مجعولة بل قالوا اذا فرضت ماهية فكونها تلك الماهية
لا يكون بجعل جاعل وهذه ضرورة تلحقها مع فرضها تلك الماهية وقول
المعتزلة انّ تاثير الفاعل ليس في جعل الذوات ذواتاً ليس كذلك لانهم يجعلون
الذوات المعدومة ثابتة في الازل من غير تاثير فاعل انتهى كلامه وهذا صريح فيما
ذكرناه من الفرق بين المسئلتين ومن الغافلين عن هذا الفرق الفاضل المفيد
الدين [illegible] الفاضل حيث قال في المواقف وشرحه وان عاقلا لم يقل بانّ الماهية

الممكنة

الممكنة مستغنية في تقررها وثبوتها في الخارج عن الفاعل الموجد كما يتبادر اليه
الوهم من قولهم الماهية غير مجعولة الا انما ينسب الى المعتزلة من انّ المعدومات
الممكنة ذوات متقررة ثابتة في انفسها من غير تاثير الفاعل فيها وانما تاثيره
في اتصافها بالوجود وغائلة مفسدات المعدوم شيء امراً وفيها اي في هذا الشبه
التي تمسكوا بها في نفي شيئية المعدوم كما سنوردها في مسئلة انّ الماهيات
مجعولة ام لا وعلى ان يقال لو كانت الذوات غير متقررة في انفسها وكانت بجعل
الجاعل لم يكن الانسانية مثلاً عند عدم جعل الجاعل انسانية وسلب الشيء
عن نفسه محال فوجب ان يكون الذوات متحررة بل ثابتة متقررة في انفسها و
سيأتيك حلها هناك انتهى كلامه وهذا كما ترى في انّهما غافلان عن الفرق
بين تينك المسئلتين كيف ولولا الغفول عنه لما ذكرا شبهة المنكرين للجعل
في احديهما في الاخرى ولما سكتا عن بيان الفرق بينهما وازالة الاشتباه ولم
نتعرض هنا عن تقريرها يجب بتحقيق المقام المرام فلنشرع فيما هو المقصود من
تحرير الكلام في هذا المقام وهو من مهمات مطالب الحكمة واعلم انه لا خلاف في انّ
عين الماهية الممكنة لا يحتمل المجعولية واما الماهية الممكنة فمن انكر زيادة
الوجود على الماهية لا بدّ له من القول بتعلق العلية بنفس الماهية لا بمعنى جعلها
اياها او غيرها بل بمعنى جعلها نفسها فانّ الجعل على ما نبهت عليه فيما سبق على ضربين
احدهما متعد الى مفعولين والآخر يتعدى الى مفعول واحد فالماهية على الجعل
المذكور يكون مجعولة على انها اثر للجعل وابن سينا [illegible] على الجعل
بالمعنى الثاني قال حين سئل عن هذه المسئلة وكان يأكل المشمش الجاعل لم يجعل المشمش مشمشاً
بل جعل المشمش موجوداً ما تدل عليه عبارته واما على المعنى الثاني للجعل لكان مفاده انّ لا
كون ماهية المشمش مجعولة بمعنى انّ المعقول كونها مجعولة لا كونها مجعولة

بالمعنى الذي ذكره واذا كان متعلق الجاعل نفس الماهية تكون المنفي عنه وجود
نفسها لا وصفا ثبوتيا وصافيا ولا بعدية ذلك فان العدم يجوز تعلقه
بكل شيء فان قلت اليس العدم رفع الشيء قلت نعم الا انه لا يلزم ان يكون
رفع شيء عن آخر فان الوجود كما لا يلزم ان يكون ثبوت شيء لآخر كذلك العدم لا يلزم
ان يكون رفع شيء عن آخر ومن هاهنا اتضح ان ما ذكره الفاضل الشريف
في الحاشية التي علقها على شرح التجريد بقوله واعلم ان القائل بكون عين الماهية
كالاعكس القول بكون المعدوم شيئا لاستلزامه اجتماع النقيضين فانه
اذا تقرر في العدم فقد تقرر في وجود ما اذ هو هيهنا فيلزم ان يكون
معدومة وموجودة معا كما ذكره الشارح كذلك لا يمكنه القول بان ماهية
الماهيات معدومة لاستلزامه ارتفاع الشيء عن نفسه مخطور فيه ومن قال بما
الوجه على الماهية فلا مجال الخلاف في مجعوليتها باعتبار نفسها مركبة كانت او
بسيطة فان قلت النفي مجعولية الماهية المركبة بجعل البسائط اياها بمعنى مجعوليتها
بالجعل الاول وما الثاني فالامر في المجعولية بالجعل الثاني مع مجعولية الماهية
الماهية المركبة كالسرير مثلا انما يكون بجعل البسائط اياها اذ ما به يكون قطع
خشب سريرا لكن ذلك الجعل من قبيل الجعل الثاني نظرا الى نفس الماهية المركبة
وان كان من قبيل الجعل الاول نظرا الى بسائطها فافهم هذا فانه من اسرار هذا الكتاب
وبالكتابة انه اتضح ان صيرورة الشيء حقيقة من الحقائق بعد ما لم يكن غير مستحيلة
بل واقعة اذا كانت مركبة فان شان الحقائق المركبة ان يصير بسائطها اياها
بعد ما لم يكن وظهر ان صاحب المحاكمات اخطا حيث قال في بيان معنى قول الشيخ
في النمط الاول تجوهر الاجسام لا يجوز ان يأخذ الجوهر بمعنى الحقيقة والتجوهر
على الحقيقة اعني الصيرورة لان صيرورة الشيء حقيقة بعد ما لم يكن محال واصاب

الكاتبي

الكاتبي حيث قال في شرحه للملخص بل المراد منه اي من تجوهر الاجسام المعنى الثاني
وهو تحقق حقيقة الجسم وكون ماهيته وذلك لان الجسم ماهية مركبة من
الاجزاء التي لا تتجزى عند المتكلمين ومن الهيولى والصورة عند الحكماء وكل
يوجد ماهية مركبة فانما تتحقق وتوجد عند اجتماع جميع اجزائها انتهى كلامه
بالوجه في قوله وتوجد الكون في الخارج اي الذهن بل صيرورة البسائط
الحقيقة المركبة ومما قررناه اتضح ان الماهيات المركبة لا تصلح ان يختلف
في مجعوليتها باعتبار نفسها ولذلك فرضها الامام في الملخص في محل الخلاف
ووافقه الكاتبي في شرحه له عليها بما تفصيله باذن الله تعالى ومن تبعه لهذا
كصاحب المواقف والفاضل الشريف ادرجها في محل الخلاف فقال الماهيات الممكنة
هل هي مجعولة بجعل الجاعل ام لا فيه مذاهب ثلثة الاول انها غير مجعولة مطلقا
اي سواء كانت بسيطة او مركبة الثاني انها مجعولة مطلقا الثالث المركبة مجعولة
بخلاف البسيطة فقرر صاحب المواقف من قوله مطلقا في تقرير المذاهب كما هو
المراد منه في تقرير المذهب الاول وقد اتضح من ذلك عدم تحرير المسئلة على
زعمه وهذا مما لا ينبغي ان يشتبه على من له ادنى تمييز فالشارح الفاضل المحرر مصيب
في تفسيره بقوله اي الجملة لانه تعسف في صرف الكلام عن معناه الى ما لا
يرتضيه صاحبه انما وقع لانه زعم ان الدليل المذكور في بيان المذهب لما لا يفي
لعموم الدعوى وعرف بان المحذور على تقدير لزومه اي على تقدير اجراء الكلام
المذكور على ظاهره اسهل مما ارتكبه وانما قلنا على تقدير لزومه لانه غير مسلم
فانه قال في تقرير الاستدلال على مذهب المذكور اذ لو لم يكن الماهية بجعل الجاعل
المجعولية مطلقا لان ما فرض كونه مجعولا موجودا او موصوفة الماهية به
فهو ماهية نفسه ومعناه اذ لو لم يكن الماهية مرضيا عما ماهية قابلة للمجعولية

وذهب طائفة الى ان اثر الفاعل هو الوجود لا بمعنى انه جعل الوجود
اولا ثم جعله موجودا بل بمعنى انه جعل الماهية موجودة فما هو اثره
الحقيقي هو ثبوت الماهية في الخارج ووجودها ثانيا بمعنى المذكور و
الماهية فهي اثر له باعتبار الوجود لا من حيث هي ولا بد من حيث كونها
تلك الماهية والبحث مع الى هنا كلامه ولا يذهب عليك ان محل الخلاف
على التفسير الاول لا يتحمل التثليث فان المذهب الثالث وهو الفرق بين
الماهية المذكورة والبسيطة بان الاولى مجعولة دون الثانية لا وجه له
٢٠ تم ولا ينطبق عليه تمسكه وهو ان شرط المجعولية الامكان لانها فرع الاحتياج
الى المؤثر والاحتياج الى المؤثر فرع الامكان وهو لا يوجد للبسيط لانه كيفية
عارضة لنسبة لا يتصور الا بين اثنين فالبسيط لا اثنينية فيه فلا يتصور
عروضه له ولا خفاء في انه كما لا يتحقق الاثنينية بين البسيط ونفسه كذلك
لا يتحقق بين المركب ونفسه وما في المركب من التعدد باعتبار الاجزاء لا يجدي
نفعا في تحقق الاثنينية اللازمة للمجعولية على التفسير المذكور فلا
انطباق لما ذكر على القول بالفرق بين الماهية المركبة والبسيطة في صحة المجعولية
بالمعنى المذكور والظاهر ان التفسير المذكور لقول من انكر المجعولية خاصة فلا
يتعدى الى قول المخالف القائل بها كما هو المفهوم من كلام الفاضل الطوسي
في تلخيص المحصل فعلى هذا لا يكون محل الخلاف محررا لعدم اتحاد التفسير الكافي فانه
ينتظم للقولين نعم يكون محل الخلاف محررا لو قوله تماما ذكره الصدر الاول بما ذكر
في حكمة العين بقوله لان الانسانية لو كانت بجعل جاعل للزم من الشك في جعل
الشك في كون الانسانية انسانية وقال الشارح كما يلزم من الشك في وجود
الماهية الشك في وجودها والتالي باطل لانا لا نشك في كون الانسانية انسانية

بالجملة اذ يلزم ان لا يكون ماهية من الماهيات مجعولة اصلا وعلى تقدير تحقق
الجعل ووجود المجعولية في الجملة لا بد من ان يكون ماهية ما مجعولة لانا
نفرض كونه مجعولا اي شيء كان ماهية في نفسه فثبت ان الماهية من حيث انها
ماهية قابلة للمجعولية وهذه الحيثية لا تختلف بالبساطة والتركيب فظهر
ان الماهية مركبة كانت او بسيطة قابلة لان يتعلق بها الجعل فانطبق الدليل
على عموم المدعى ومجال المناقشة بان يقال لم لا يجوز ان يكون الماهية من حيث
انها ماهية قابلة للمجعولية ومع ذلك لا يكون الماهية البسيطة قابلة لها
لكون وصف البساطة اللازمة للماهية البسيطة مانعا عنها الا بفرض لا وجه
الغرض تطبيق الدليل على المدعى لا تصحيحه على وجه لا يتطرق عليه المناقشة
فان سائر الادلة ايضا غير سالم عنها وبالجملة لا باس في الاحتجاج بما هو
في معرض المناقشة فان التمسك بالادلة التي حققتها مرضية شايع ذايع
انما الباس في الاحتجاج بدليل لا يتم التقريب به على تقدير صحة مادته وصورته
كما اذا كان الثابت به اخص من المدعى واعلم انهم اختلفوا في تعيين المراد
من المجعولية في هذه المسئلة قال الفاضل الشريف في الحواشي التي علقها على
شرح حكمة العين اختلف الحكماء في ان الماهيات هل هي مجعولة ام لا وفسر
ذلك بعضهم بان كون الماهية تلك الماهية بجعل جاعل ام لا مثلا كون السواد
سوادا هل هو بالفاعل ام ذلك له في نفسه وعلى هذا فالحق انها ليست مجعولة
لما ذكره المصنف لان ذلك معنى لا يعقل صحته كما يظهر بادنى تامل ورجوع الى
الفطرة السليمة وفسره آخرون بان اثر الفاعل هل هو الماهية او الوجود فذهب
جماعة الى ان الماهية هي الاثر المترتب على تاثير الفاعل بناء على ان اثره ثابت
في الخارج وذلك هو الماهية ليس الا ضرورة ان الوجود ليس بموجود في الخارج

مع شكنا في وجود الفاعل وفيه نظر لان اللازم على تقدير كون الانسانية
بجعل جاعل الشك في صدور الانسانية عن الفاعل عند الشك في وجوده
لا الشك كون الانسانية انسانية الى هنا كلامه وغرضنا تبيين انه
لا دوم لتعليل حقيقة القول بعدم مجعولية الماهية بما ذكره الفاضل الظاهر
البطلان فلا يصلح ان يكون مستندا للحق فيه ولان ذلك معنى لا يقبل
جعله آه هذا قريب من التصريح بما قدمناه من ان التفسير المذكور لا ينظم
احد القولين قوله وفي تحرير آخر من بان اثر الفاعل آه وتفصيل هذا ما
ما ذكره الفاضل المذكور في الحواشي المزبورة بقوله واعلم انه قد يحصل
من الشمس شيء في مقابلها في الخارج اشعة فالماهية هل هي كذلك بالنسبة
الى الفاعل ام لا فيه خلاف فذهب المشاؤون الى انها ليست بمجعولة
بجعل جاعل والرواقيون الى انها مجعولة بجعل جاعل ثم العقل يعتبرها
الوجود ويصفها بصفة الموجود مثلا ماهية زيد التي هي معروضة للتشخص
بعد صدورها عن الفاعل ثم يصفها العقل بالوجود ولا الوجود الا اعتبارا ثم
فالكلام هنا في ان كون الانسانية انسانية هل هو بجعل جاعل ام لا ولا
شبهة في كون تحكم في ذلك الشيء ولا يكون امثال هذا محل النزاع وهذا القول
منه صريح في تصديق ما ذكرناه آنفا والمراد من الرواقيين الاشراقيون
وثانيه في آخر الرسالة بادن انه بان الاشراقيين من الحكماء من يعم قوله بناء
على ان اثره ثابت في الخارج آه يرد عليه انا سلمنا ان اثر الجاعل ثابت في الخارج
لكن لا نم ان الثابت في الخارج هو الماهية من حيث هي بل هو الماهية المخلوطة
اي الشخص الموجود في الخارج قوله ضرورة ان الوجود ليس موجودا في الخارج
تعليل تام اذ لا يلزم من عدم صلاحية الوجود لان يكون اثر الجاعل ان يتعين

نفس

بلغ [illegible] شرح الزوراء

نفس الماهية للاثرية وانما يلزم ذلك ان لو انحصر احتمال الاثرية فيهما وليس
كذلك فان ههنا احتمالا آخر هو اظهر الاحتمالات على ما نبهت عليه آنفا والحاصل
ان ما ذكره لا يصلح ان يكون مبنى للمدعى المذكور واما ما تليق ذلك كل ما يفرض
انه اثر للفاعل ماهية من الماهيات فليس بشيء لانهم فرقوا بين الماهية و
الهوية والخلاف بين الفريقين في ان متعلق الجعل والتاثير هل هو الاول ام
الثاني وقد افصح صاحب المواقف عن هذا حيث قال والجواب ان المجعول هو الوجود
الخاص الهوية لا ماهية الوجود فلا يلزم من امتناع المجعولية عن الماهيات
باسرها امتناع المجعولية رأسا قوله بل معناه ان جعل الماهية موجودة هذا ما
اشار اليه ابن سينا بقوله الجاعل لم يجعل الشمس شمسا بل الشمس موجودا وقد
رد عليه بعض المتصلفين حيث قال في رسالته المسماة بالزوراء العلة للشيء
بالحقيقة ما يكون سببا لنفس ذلك الشيء فان ما هو علة لظهور مثلا فليس
بالحقيقة علة له بل لوصف من اوصافه وهو ظاهر وكون الماهيات غير مجعولة
بمعنى ان كون الانسان انسانا مثلا غير محتاج الى الفاعل لا ينافي ما ذكرناه اذ
اذ نعني به انها بذواتها اثر الفاعل وبعد ذلك لا يحتاج الى تاثير آخر في كونها
هي وبقي الاحتياج اللاحق لا ينافي الاحتياج السابق لكنه مردود لانه ان اخذ
مسلما ان يكون للشيء علة بالحقيقة وهو محل المشاجرة الادنية فان من قال ان
الماهيات ليست بمجعولة فقد انكر ان يكون لانفس الاشياء علل ثم انه حصرا في قول
وبقي الاحتياج باعتبار جعل الشيء ذلك الشيء لا ينافي ثبوت الاحتياج باعتبار
جعل الشيء اذ بذلك يندفع ما اخترع من السؤال بان يقال ان الانسان اذا
لم يكن محتاجا في الفعل انسانية يكون مستغنيا في حقيقته عن الفاعل
فكيف يكون نفس حقيقته مجعولة لا بما ذكره من قوله وبقي الاحتياج اللاحق

حيح

يأتي في الاحتياج السابق قوله فاهها اثر الحقيقي هو ثبوت الماهية في الخارج آه
وتفصيله ما ذكره في شرح المواقف حيث قال والصحيح ان يقال معنى قولهم
الماهيات ليست مجعولة انها في حد انفسها لا يتعلق بها جعل جاعل وتأثير
مؤثر فانك اذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوما
سواها لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتوسط
جعل بينهما فيكون احديهما مجعولة لتلك الاخرى وكذا لا يتصور تأثير الفا
في الوجود بمعنى جعل الوجود موجودا بل تأثيره في الماهية باعتبار الوجود
بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا محققا
في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا
ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل
اتصافه موجودا ثابتا في الخارج فليست الماهيات في انفسها مجعولة
بل الماهيات في كونها موجودة مجعولة وهذا القدر مما ينبغي ان ينازع فيه
الى هنا ولا يذهب عليك ان ما ذكره المنقول عنه ان للجعل معنى آخر
لا يتعدى الى مفعولين ولا يقتضي الاثنينية فالماهية باعتبار نفسها
مع قطع النظر عن الوجود وسائر الاوصاف والاعتبارات يصلح ان تكون
مجعولة بهذا النحو من الجعل بنحو ما سنعلم وهو انه فرق بين المثال الخارجي
وهو قيام الصبغ بالثوب في الخارج مع قطع النظر عن اعتبار العقل وتصرفه
ولذلك الحال في المثل فان ما بين الماهية والوجود من الاتصاف امر اعتباري
موقوف على اعتبار العقل وتصرفه فيما بين احدهما على الآخر اذ يخلو عن تحليل
فتدبر قوله في المبحث تحال العلة آراده ما في قوله لا من حيث هي مع قطع النظر
المنع فان تسلم كون الماهية من حيث اثر لم يثبت بعد لما عرفت انه لا استحالة

في كون الماهية مجعولة بالجعل بالمعنى الذي لا يتعدى الى مفعولين استدل
المنكرون بكون الماهيات مجعولة على مذهبهم بوجهين احدهما ما
نقلناه سابقا من حكم البديهة والآخر ما ذكره في المواقف وهو انه لو
كانت الانسانية مثلا بجعل الجاعل لم تكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل
انسانية لان ما يكون بالجعل لا يتحقق عند عدمه وسلب الشيء عن نفسه
محال بديهة واجيب بانه لم يعقل الا ان اثر الجعل يرتفع بارتفاعه قطعا كما قاله الفاضل
الشريف في شرح المواقف لانه لا ينطبق على المعلل فان الارتفاع اعم من
مطلق العدم والمدعى عدم الانسانية عند عدم الجعل لا ارتفاعها عند
ارتفاعه وزعم صاحب المواقف والشارح الفاضل ان هذا الوجه عام للبسيط
والمركب لانه تعلق ذاتا فيستلزم كون السرير مثلا عند عدم جعل الجاعل
لا يقال اللازم على تقدير كون ماهية السرير مجعولة ان لا يكون السرير سريرا
عند عدم الجعل وذلك سلب الشيء عن نفسه لانا نقول بل اللازم حينئذ عدم كون
قطع الخشب سريرا لان اثر الجعل المتعلق بحقيقة السرير هو كون الاجزاء
في الماهية البسيطة فليس ههنا امر غير نفسها حتى يسلب عند عدم الجعل فيبقى
سلبها عن نفسها فاجاب عنه بانا لا نسلم استحالة اللازم المذكور فان المعدوم
في الخارج دائما مسلوب عن نفسه دائما فاذا ارتفع الجعل في نفس الامر وانتفى
ارتفعت الانسانية لكنه يصدق قولنا ليست الانسانية انسانية في الخارج
يكفي صدق السالبة الخارجية بعدم الموضوع في الخارج وليس في ذلك محال وانما
هو الايجاب المعدول ولو حاصله ان عدم جعل الجاعل ترتفع الماهية الانسانية ص
الخارج راسا وبالكلية فلا يصدق عليها حكم ايجابي بل يسلب جميع الاشياء
حتى يسلب نفسها عنها بحسب الخارج الا انها تتقرر في الخارج مع الانسانية حتى يلزم

صدق قولنا الانسانية لا انسانية والحاصل ان الذي هو ايجاب المعدول
والاول الذي هو السلب تما تقول بو الى هنا كلامه واراد بالخارج الخارج
عن اعتبار العقل فينتظم نظم التشكيك لان الرجل افضل عند القائلين بالوجود
الذهني لا الخارجي المقابل للذهن والخارج بذلك المعنى مستعمل عندهم
يقولون الصدق مطابقة النسبة المعقولة من الكلام لما في الخارج ويريدون
من الخارج ثم المعنى المذكور وعلى ما بين في محله ويدل على ان المراد من الخارج
هنا ما ذكرناه دلالة قاطعة قوله فلا يصدق عليها حكم ايجابي بل يصدق
سلب جميع الاشياء وذلك لانه على تقدير ان يكون المراد من الخارج ما يقابل
الذهن لا يصح هذا الكلام لان الانسانية اذا ارتفعت عن الخارج المقابل
للذهن ولم ترتفع عن مظهر آخر لنفس الامر لا يسلب عنها جميع الاشياء بل
يصدق بعض الاحكام الايجابية وهي التي بحسب الوجود الذهني النفس الامري
والتي بحسب مطلق الوجود الشامل له وللخارجي وبهذا التفصيل تبين وجه
اندفاع ما قيل فيه بحث لان القضية القائلة الانسانية انسانية وكذا كل
ما هي قضية ذهنية فسالبتها لو صدقت لعدم الموضوع صدقت لعدمه
في الذهن والحاصل ان القائل بمجعولية الماهية يقول ان كون الانسانية
انسانية في نفس الامر بجعل الجاعل لان كونها انسانية في الخارج لزم ثالثة
مجعولية الحقيقة لان الانسان في الخارج عين الحقيقة ولا كلام فيه والنافي
لمجعوليتها يقول لو كانت الانسانية بجعل الجاعل لم يكن الانسانية انسانية في نفس
الامر عند عدم الجعل كما لا يتجه الجواب بان صدق السالبة لعدم وجود الموضوع
في الخارج انتهى كلامه لان مبناه على حمل الخارج المذكور في الجواب على الخارج المقابل
للذهن لكونه متبادرا لا الذهني خصوصا في قوله ويكون من صدق السالبة الخارجية

بعدم

بعدم الموضوع في الخارج وقد عرفت فساده ذكر البعض بقي هنا شيء وهو ان
عبارة الحاصل لم تصادف محزها في كلام صاحب المواقف ولا في كلام المعترض
لانا لا نصدق بشيء من الوصفين لتفصيل ما سبق عليه كما لا يخفى ثم ان الكاتبي في
شرح الملخص نقل ان الناس اختلفوا في ان البسائط هل تكون بجعل الجاعل ام لا فذهب
قوم الى انها ليست مجعولة وذهب آخرون الى انها مجعولة ومن تنبهت فيما سبق
علمت ان تخصيص الخلاف بالبسائط لا يتركه ثم قال واحتج المانعون لذلك
بوجهين الاول لو كانت البسائط مجعولة لكانت محتاجة الى المؤثر لكانت
ممكنة لان علة الحاجة الامكان ينتج لو كانت البسائط مجعولة لكانت ممكنة
لان علة الحاجة الامكان ينتج لو كانت ممكنة لكن اللازم باطل لان الامكان امر
اضافي والامور الاضافية لا تعرض للشيء الا بالقياس الى غيره وليس في البسيط
شيء يعرض الامكان له بالقياس اليه والا لكان بسيطا بل مركبا وفيه نظر لانا
لا نم ان البسيط لا يعرض له الامكان فانه لا يلزم من عروض الامر الاضافي للبسيط
ان يكون فيه شيء يعرض ذلك الامر الاضافي له بالقياس اليه بل يجب ان يكون هناك
امر يعرض الامر الاضافي للبسيط بالقياس اليه واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان
يعرض الامكان للبسيط بالقياس الى الوجود فان من الماهيات ما هي بسيطة
مع انها يعرض لها الامكان على معنى انه لا يكون وجودها ولا عدمها من ذاتها
بل من غيرها انتهى كلامه وهذا ما ذكره صاحب المواقف بقوله والحق ان
البسيط له ماهية ووجود فلعل الامكان يعرض للماهية البسيطة بالنسبة
الى الوجود فالامكان يقتضي شيئين لا جزئين حتى يستحيل عروضه للبسيط
ولا يخفى ما في عبارته لعل من الركاكة فان حق المقام هو ان يقال لم لا يجوز ان
يعرض الامكان الخ ثم اني لا ادري وجها للجواب المذكور لان مراد المستدل انه لو كان

ان شرط المجعولية هو الامكان فلو كانت الماهية البسيطة مع قطع النظر
عن الوجود مجعولة لكانت مع قطع النظر عنه ممكنة لكن التالي باطل لان الامكان
الثابت للماهية مع قطع النظر عن الوجود يستدعي عروض كاف المركبة وايضا
قلنا لا بد للماهية البسيطة على تقدير كونها مجعولة مع النظر عن الوجود
من الامكان الثابت لها مع قطع النظر عنه لان الامكان الثابت لها بالنظر اليه
انما يكون علة لحاجتها باعتبار لا لحاجتها في حد نفسها فاذا اشتهها الحاجة
لنفسها لا للوجود لها لا بد لها من ثبوت امكان بحسب نفسها لا بانتسابها الى الوجود
كما في المركبة على هذا التقدير الا انما ما ذكر في معرض الجواب كما لا يخفى على ذوي
الالباب قال صاحب المواقف وقد اعترض عليه اي على الدليل المذكور بانه لو لم
تكن البسائط مجعولة لم تكن المركبات مجعولة اذ ليس المركب الا مجموع البسائط
كما عرفته في مباحث التعريف وانه يفضي الى نفي المجعولية بالكلية لا يقال المجعولية
انضمامها اي انضمام بسائط المركب بعضها مع بعض وهو وجودها لانا نقول ذلك
انضمامها ماهية فهي بسيطة فلا يكون مجعولية او مركبة فيعود الكلام فيه وفي اجزائه
انتهى والظاهر ان هذا الاعتراض معارضة للدليل المذكور لان حاصله اثبات نقيض
المدعى وهو لا يكون البسائط مجعولية ببيان انه على تقدير عدم مجعوليتها يلزم
وهو انتفاء المجعولية بالكلية والشارح الابهري تلا من المصنف حمله على النقض الاجمالي
وقد رد عليه الشارح الفاضل بقوله والاعتراض معارضة وحمل عنه في الحاشية
لا نقض اجمالي كما ذهب اليه الشارح الابهري اذ لا يمكن اجراء الدليل المذكور بعينه
في المركبات انتهى كلامه قيل فيه بحث لان النقض الاجمالي على وجهين احدهما جريان
الدليل في موضع مع تخلف الحكم عنه والثاني استلزام تمام مجذورا والمنع ههنا هو
الاول دون الثاني وليس كذلك لان المتبادر في وجه النقض الاجمالي هو استلزام تمام

الدليل

الدليل الفساد بدون انضمام مقدمة من الخارج واستلزام الدليل المذكور
الفساد بانضمام مقدمات من الخارج كما لا يخفى على الناظرين فالاولى جعل النقض
الاجمالي منتفيا ههنا نعم تعليل الشارح الفاضل قصور حيث اقتصر فيه على
بيان انتفاء احد وجهي النقض الاجمالي مع ان الثاني المتروك اخفى من المذكور كما
لا يخفى واما الجواب عن الاعتراض المذكور فبان يقال لا نم انه اذا لم يكن البسائط
مجعولة لا يكون مجعولا قوله اذ ليس المركب الا مجموع البسائط قلنا مسلم لكنه لا يلزم
من عدم مجعولية كل منها عدم مجعولية الكل من حيث هو كل قال الفاضل الطوسي
في رد قول الامام في المحصل ولان الذات ازلية فلا يكون مقدورة وان وجود
حال فلا يكون مقدورا عندهم اي عند المعتزلة واذا لم يتبع الذات ولا الوجود بل كانا
كانت ذات الموجود غنية عن الفاعل قولهم يقولون بجعل الذوات معروضة
بالوجود امر زايد عليهما كالتركيب الذي هو زايد على الاجزاء وهو بالفاعل ولا يلزم
من كون الافراد غنية عن الفاعل كون المركب غنيا عنه الى هنا كلامه وقد اجيب
من جانب آخر عن الاعتراض المذكور فان قلت التركيب ايضا ماهية فهي اما بسيطة
فلا يكون مجعولة على ذلك التقدير او مركبة فيعود الكلام فيه وفي اجزائه البسيطة
قلت انه له ماهية بسيطة لكنه مجعول باعتبار صورته لا باعتبار ماهيته وفي ذلك
الجعل ما يرجع الى التركيب لان المجعول به صورته وهو عارض يعرض عارضه وفي ان
نظرا الى المركب لان المجعول به ذاته فافهم هذا السر الدقيق ومن ههنا تبين
انما ذكره الكاتبي مصدرا بقوله لا يقال ليس بصواب لان المصنف والشارح
لم يتنبها الوجه وقال الكاتبي بعد ايراد النظر على الوجه السابق ذكره الحق ولي
ان نقول في تحرير هذا الوجه لو كانت البسائط مجعولة لكانت ممكنة لذاتها ولو كانت
ممكنة لما كانت هي مجعولة بل انما وجودها او جهة بها من كونها ممكنة اي كل واحد

من وجودها وعدمها وغيرها ويرد عليه انا سلمنا ان معنى كونها ممكنة ان كل
واحد من وجودها وعدمها من غيرها لكن لا يلزم منه ان لا تكون هي مجعولة
ط وانما يلزم ذلك ان لو كانت مجعوليتها باعتبار نفسها منافية لكون وجودها
وعدمها من غيرها في ذلك الغير مسلم فان من يقول ان المجعولية نفس الماهية
يقول ان وجودها تابع جعلها فيكون من الغير وكذا عدمها لانه يتبع عدم
الجعل فيها فهو ممنوع قال الشارح لو كانت مجعولة لكان تحققها بواسطة تأثير المؤثر
فيها والتالي والمقدم مثله اما الشرطية فظاهرة واما استحالة التالي
فلان تأثير المؤثر فيها متأخرة عن احتياجها الى المؤثر واحتياجها الى المؤثر
متأخر عنها لانه نعت لها والنعت متأخرة عن المنعوت فاذن تأثير المؤثر
في البسيط متأخر عن تحققه وما كان كذلك استحال ان يكون تحققه بتأثير
المؤثر فيه ولقائل ان يقول لا نم وجوب تأخر النعت عن المنعوت وانما يجب ذلك
ان لو كان النعت امرا وجوديا اما اذا كان امرا اعتباريا عقليا فما نحن فيه
على النسبة كالامكان المتقدم على وجود كل ممكن في الخارج فلا نم ان احتياج
الماهيات في حصول الوجود لها الى المؤثر امر حصل في الخارج بل هو من باب
الاعتبارات العقلية لم قلتم بانه ليس كذلك لابد له من برهان الى هنا كلامه ولا
نذهب عليك انا نقول ان تأخر النعت عن المنعوت واجب الضرورة وانكاره مكابرة
الا ان المنعوت قد يكون نفس الماهية فلا يجب تأخر النعت عن وجودها
وعدمها فلا يقدح في وجوب تأخر النعت عن المنعوت والامكان انما يتقدم على
وجود الممكن لانه نعت للماهية من حيث هي لا الماهية الموجودة فهو ايضا متأخر
عن منعوته وهذا كله ظاهر لا ينبغي ان يشتبه على من له تأمل صحيح فالصواب
في الجواب عن الدليل المذكور ان يقال ان من قال المجعول نفس الماهية لا يقول ان

تأثير

تأثير المؤثر فيها متأخر عن احتياجها الى المؤثر بل لا يقول بتأثير المؤثر فيها
اذ لا ماهية قبل التأثير فكيف يكون التأثير فيها بل الماهية قبل تأثير
الفاعل وجعل الجاعل ليست الا شيئا محضا لا تعين لها اصلا فاني الاتصاف
بشيء من الاوصاف وبعد الجعل والتأثير تتعين وتكون شيئا من الاشياء
متصفة باوصاف تليق بها من حيث هي هي كالامكان والاحتياج ونحو ذلك من
الاوصاف كلها في جانب المجعول لا قبله وقد اوضحنا قبل الجعل انه من المقام
صب ما زل فيه اقدام الافهام وضلت في بوادي مباديه عقول الفحول وقد زل فيه قدم صاحب
فضل على الغلام العقوم غير واقف وهو يزعم انه يثبت فيه قدم غيره وتبين عجايب
اعتنى كما الصيت قال واعلم ان هذه المسئلة من المواضع التي تزل فيها الاقدام
ع الاذكياء وكانا نرى ان نتبسط الكلام فيها باشارة خفية الحجر في محل النزاع
ومنشاء المذاهب والحق لا يحتجب عن طالب بعد كل التحرير فنقول الحكماء
قسموا الوجود الى ذهني وخارجي وجعلوا الماهية الممكنة قابلة لكليهما ولا يرفعها
ر والعوارض اما الامور التي تعرض لتلك الماهية ثلثة اقسام يلحق الماهية
من حيث هي على نحو قطع النظر عن هويتها الخارجية وعن وجودها الذهنية
غير زوج لم تكن اربعة فيلزم التناقض هنا كلامه مشروحا بشرح الفاضل الشريف
فيبحث اما اولا فلان الكلام في تقسيم العوارض لا في تقسيم اللوازم فالقسم الاول ما يعرض
الماهية من حيث هي هي لا يلزمها من حيث هي هي لا ينفك عنها فالشارح الفاضل لم
يصب في قوله فانما يعرضها الماهية كانت متصفة به لا حرج في معنى اللزوم والكلام
فيما هو اعم منه واما ثانيا فلان فرض الاربعة غير زوج ليس بمحال وانكار الزوجية
محالا فان استحالة الفرض ايضا من خواص اللازم وبها يفارق الذاتي بلا زيد
الماهية وعرضه عنه فلو فرض اربعة غير زوج لم تكن اربعة هنا ذكرنا الفرض المذكور

عما لا يتوقف أن لا صحة في الصواب أن يقال فلو كان اربعة غير زوج لم
يكن اربعة واما ثانيا فلان الشارح الفاضل زعم ان لمطلق الوجود الشامل
للخارجي والذهني مدخلا في ثبوت هذا القسم المعروض على ما افصح عنه بقوله
بل لمطلقه الوجود واوضحه في الحواشي التي علقها على شرح التجريد حيث
قال اقتضاء الماهية لشيء واتصافها به من غير نظر الى الوجود غير معقول
فان المعلوم بالضرورة ان ما لا ثبوت له بنوع من الوجود لا يتصف بثبوت شيء
فليس معنى لازم الماهية انها متصفة به سواء وجدت باحد الوجودين
او لم يوجد بل معناه انها اينما وجدت كانت متصفة به اذ ليس لاحد الوجودين مدخل
في الاقتضاء بل المقتضي للماهية باعتبار وجودها انتهى كلامه ويرد عليه
انه يلزم ح ان لا يكون مطلق الوجود من العوارض لانحصارها في الثلثة
المذكورة وهو ليس منها اي اللازم بطل كذا الملزوم واما ثالثا فلانه ليس منها
لانه كلا منها على ما ذكر مشروط بمطلق الوجود فلو كان مطلق الوجود منها
لزم ان يكون مشروطا بنفسه قال الفاضل الدواني في الحواشي التي علقها على الشرح
للتجريد اتصاف الشيء بآخر نحو من الوجود ان يوصف اذ لا يتأخر عن اتصافه
بذلك النحو من الوجود لزم ان لا يكون نحو الامر طرفا للاتصاف بالوجود نفس
الامر والا تقدم على نفسه او تسلسل انتهى كلامه لا يقال عروض الوجود المطلق
للماهية اما في ضمن الخارجي او الذهني فاللازم على تقدير اشتراط عروض الوجود
المطلق للماهية بالوجود المطلق توقف عروضه لها في ضمن نوع على عروضه لها
في ضمن نوع آخر ولا محذور فيه اذ يلزم ح ترتب تلك الافراد الى غير النهاية
وذلك باطل وان كانت تلك الافراد امورا اعتبارية اذ يلزم ح اي على تقدير
الاشتراط المذكور ان مجموع ما سبق بفرد غير ازلي في ذلك المجموع لخارج

عنه اما الاول فبحكم الاشتراط فان الشرط لا يكون الآخر خارجا عن المشروط
واما الثاني فبحكم ان مجموع الافراد المسلسلة فلو كان فرد من تلك السلسلة
خارجا عنه يلزم ان لا يكون المجموع مجموعا وهو خلاف المفروض واللازم المذكور
بين البطلان ثم ان سياق كلامه صريح في عدم الفرق بين عارض الماهية من حيث
هي هي ولازمها من حيث هي هي وفيه ان لازم الماهية من حيث هي هي لا يكون الا مقتضى
الماهية وهذا الامر مما لا يتوجه عليه شبهة فضلا عن محذور وقد نبهت فيما سبق على
فساد الاول بطل التصحيح اذ لا اقتضاء في نوع الوجود في المقتضي ان لم يوجد
واما اذا لم يكن موجودا بل امرا اعتباريا فلا حاجة في المقتضي الى الوجود للاقتضاء
فان العقل يتنبه من تجويز ان يكون ما ليس موجود متصفا بالمحمول ولا يتنبه
عن تجويز ان يكون متصفا بما ليس موجود نعم ثبوت ما ليس موجود للمقتضي لم يتوقف
على وجود ضرورة ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له سواء كان الثبوت الاولي
بثبوت في نفسه او لا لكن ثبوته للمقتضي واتصاف المقتضي به امر وراء الاقتضاء فما
اشترط فيه لا يلزم ان يشترط في الاقتضاء فالماهية مقتضى الامكان ونحوه من
الامور الاعتبارية اللازمة لها من حيث هي هي بلا شرط الوجود لكنها لا تتصف بها
الا بنوع وجود هذا اصل المطلوب وخلاصة الكلام واتفق على هذا الكل ولذلك
لم يعتبر في القسم الاول شرط الوجود اصلا على ما افصح عنه قوله فلو فرض اربعة
غير زوج لم يكن اربعة والشارح الفاضل لعدم وقوفه على تلك الدقيقة غيره لاجل
زيادة قيد الوجود في الاربعة المفروضة فان قيل زاعما انه اصلحه فان قلت
اليس تلك الامور الاعتبارية ثابتة في نفس الامر وان لم يكن موجودة في الخارج
فكيف يتصفها ما لا وجود لها اصلا قلت نعم لها وجود في نفس الامر يدل على ذلك
صدق الاحكام بالامور الثبوتية عليها لكونها اوصافا ثابتة للغير ونحو ذلك

لكن كما لا دخل للوجود كذلك في نفس الامر في ثبوتها لموصوفاتها بناء على ما نبهت عليه آنفا
كذلك لا دخل له في كونها مقتضيات لموصوفاتها وان لم يكن الوجود معتبرا في جانب
المقتضي وان كان منشأ لها لم يكن معتبرا في جانب المقتضي ايضا وان كان منشأ
لازما لا بد منه لامر الاتصاف ثم قال اعني صاحب المواقف وقسم آخر يلحقها الى
اى الثبوتات الخارجية لا الماهية من حيث هي كالتناهي والحدوث للجسم فانه
انما ذكر من التناهي والحدوث لا يلزم ماهيته اى ماهية الجسم من حيث هي بل وجوده
الخارجي فان من تصور جسما قديما او غير متناه لم يكن ذلك الشخص مناقضا
في نفسه ولا متصورا للجسم غير جسم كالزوج ذكره في تصوره اربعة غير زوج الى
هنا كلامه مشروحا بشرح الفاضل الشريف استدل بعدم لزوم المحذور المذكور
على التقدير المذكور على عدم لزوم التناهي والحدوث للماهية الجسم من حيث هي و
مبنى هذا الاستدلال على انهما لو كانا لازمين لها لم يكن يترتب ذلك المحذور
على التقدير المذكور وفيه نظر اما اولا فلما مر منا انه من خواص الذاتي لا من خواص
لوازم الماهية واما ثانيا فلانه يلزم ح ان يكون من تصور جسما موجودا في
الخارج غير حادث ان يكون مناقضا في نفسه متصورا للجسم غير جسم لان نسبة
الحدوث الى الجسم الموجود في الخارج نسبة الزوجية الى ماهية الاربعة فلا يصح
قوله فان من تصور جسما قديما لم يكن ذلك الشخص مناقضا في نفسه متصورا
للجسم غير جسم كالزوج ذلك في تصوره اربعة غير زوج لان الوجود في الخارج معتبر
في مفهوم القديم ضرورة انه من اقسام الموجود في الخارج فتصور الجسم قديما تصور
موجودا في الخارج غير حادث ثم قال وقسم ثالث يلحق الماهية بحسب وجودها في الذهن اى
بكونه بخصوصية الوجود الذهني من غير مدخل عروضها للماهية نحو الذاتية والعرضية والكلية
والجزئية العارضة للاشياء الموجودة في الذهن بشرط وجودها فيه وقال الفاضل

الشرطية

الشريف في شرحه بعد التفسير المذكور فلا يحاذى به امر في الخارج وهذا القسم هو المسمى
بالمعقولات الثانية ويرد عليه ان المعقولات الثانية شرط فيها ان لا يعقل الا بعد
تعقل مفهوم يعتبر عروضها له كما صرح الفاضل الشريف في الحواشي التي علقها على شرح
المطالع في القسم الثالث من القواعد الا يلزم منه ذلك اذ لم يثبت بعد ان العوارض
الذهنية لا يعقل الا بعد تعقل معروضاتها والامثلة الجزئية لا تفيد ذلك ومن قال
في تقرير هذه المناقشة ان العوارض الذهنية لم لا يجوز ان تنفك تعقلها عن
تعقل معروضاتها لم يصب فيه حيث تجاوز عن قدر الحاجة فان مدار المناقشة
المذكورة على جواز تعقل تلك العوارض قبل تعقل معروضاتها ولا حاجة فيها
الى جواز تعقلها منفكا عن تعقل معروضاتها تماما ثم ان قول الشارح المذكور فلا
يحاذى به امر في الخارج صريح في ترتب الحكم المذكور على الشرط المذكور فعلى هذا لا
بد من اعتبار امر آخر معتبر في حد المعقول الثاني حتى يكون المعتبر فيه ما صرح
في الحواشي التي علقها على شرح التجريد حيث قال وبالجملة فالمعتبر في المعقولات الثانية
امران احدهما ان لا يكون معقولة في الدرجة الاولى بل يجب ان يعقل عارضة لمعقول
آخر في الذهن وثانيهما ان لا يكون في الخارج ما يطابقها لان القيد الاول في معنى
الشرط المذكور فانه ما يجب ان يعقل عارضا لمعقول آخر في الذهن لا يكون الا من العوارض
الذهنية التي لخصوصية الوجود الذهني مدخل في عروضها لمعروضاتها لان ما يصلح
عروضه للموجود في الخارج يمكن ان يعقل عارضا له في الخارج فلا يكون بحيث لا يمكن
تعقله الا عارضا له في الذهن وبما قررنا اتضح ما في قوله في الحاشية المذكورة وكل
ما يعقل في الدرجة الاولى فهو معقول اول سواء كان موجودا او معدوما مركبا كان او بسيطا
وكذا ما لا يعقل الا عارضا للغير اذا كان في الخارج ما يطابقه كالاضافات اذا قيل
بتحققها في الخارج من الخلل لانه لا يخلو ان يكون مراده من قوله وكذا ما لا يعقل

من الهوية مايع الوجودين على ما بيناه فيما تقدم لا ما يخص الخارجي لان الوجود الذهني ايضا مما يحتاج الماهية في الاتصاف به الى العلة فالمجعولية بمعنى الحاجة الى الجعل ينتظم ويعم اختصاص الهوية بالوجود الخارجي فما اعترف به الفاضل المذكور حيث قال في اوايل الامور العامة من شرح ان الجزئيات المدركة بالحواس مجازة بها بالحقيقة والهوية معا وليست بموجودة ان خارجية بل ذهنية ثم قال اعني صاحب المواقف وقال بعضهم وقد ارادوا بالمجعولية الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا موجدا او جزءا منقوما انتهى اى المجعولية بهذا المعنى تلحق الماهية المركبة لذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضها للماهية البسيطة وهذا ايضا كلام صواب الا انه فيما الحقنا كلاما وفيه بحث وهو ان من جملة ذكرناه من ان لحوق المجعولية بالمعنى المذكور للماهية المركبة لذاتها مع قطع النظر عن وجودها هو ان لا يكون مطلقا الوجود ايضا من لوازم الهوية للماهية وهذا خلاف ما قرره الشارح الفاضل بما تقدم من ان مطلق الوجود من لوازم الماهية من حيث هي هي ايضا فالقول ايضا بان يلحق الماهية المركبة لذاتها لا بوجودها وان كان في لحوقها اياها ما لا بد من الوجود فان من جملة اللحوق لازم اللازم فافهم فضلا عنه من الذي ينبغى ثم قال وقال بعضهم الماهية مجعولة مطلقا سواء كانت مركبة او بسيطة وقد ارادوا عروض المجعولية لها في الجملة اما ارادوا ان الاحتياج عارض لها اعم من ان يكون عروضه لنفس الماهية او للوجود واعم من ان يكون الى الفاعل الموجد او الجزء المقوم وهذا ايضا كلام صدق وقد فيما الحقنا كلام مر وحاصله قال الشارح الفاضل هذا تقرير ما حرره المص فيه بعد لان البحث عما يلحق الماهيات من لوازمها من حيث هي هي او من لوازم وجودها الخارجي او الذهني جارية كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فايدة وايضا كان الماهية الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه

من نعوتها فان الاحتياج في الماهيات الداخلة فيها يلحق لتقومها بها من حيث هي فلما ان لا يصدق الماهية المركبة كانت مستغنية عن الاحتياج الى الغير علاوة البسيط ان يلحقها هذا الاحتياج اللازم للماهية وان انتفى كان الاحتياج اللازم لمجموعه وارادوا انتظم الاحكام لا بعض البسيط اذ ليس ثبات ان الاحتياج اللازم للماهية المركبة هو ان ذاتها مع قطع النظر عن وجودها

الا عارضا للغير ان يقال وكذا ما لا يعقل الا عارضا لغيره سواء كان عروضه له في الذهن او في الخارج فلا وجه آخر لا يكون له مناسب للمقام لان الكلام فيما عروضه في الذهن خاصة او يكون مراده ان يقال وكذا ما لا يعقل الا عارضا لغيره في الذهن فلا يصح له لعدم انتظامه مع الشرط المذكور فان ما يكون كذلك لا يكون من جملة التخيلات وما يلزمه ان لا يعقل الا عارضا في الذهن ثم قال اعني صاحب المواقف فتنبه وا يتوهم ان الماهيات مجعولة على ان المجعولية انما تلحق الهوية لا الماهية اى هي من حيث عروض الوجود الخارجي او الذهني لا من حيث ان الماهية من حيث هي هي فلو تصور مثلا انسان غير مجعول لم يكن ذلك التصور مستلزما للتناقض وارادوا يعنى هؤلاء الناسين بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل الموجد وهذا كلام حق لا ريب فيه لان الاحتياج الى الفاعل الموجد من لوازم الوجود دون الماهية الى هنا كلامه فان قلت الوجود الاحتياج متفرع ثابت فرع التاثير وهو فرع الاحتياج وفرع الفرع فرع فكيف يكون الاحتياج من لوازم الوجود المتفرع عليه قلت ما تقدم على الوجود هو الاحتياج الى الغير مطلقا معللا بالامكان وما هو من لوازم الوجود المتاخر عنه هو الاحتياج الى العلة المفيدة التي وجدت المعلول لا نعم من ان تتوقف على واحدة من تلك العلة بعينها او لا فعلى الاول لا يمكن ان يوجد بدونها فلا يكون ما عداها من العلل المستقلة الكافية في وجوده والمفروض خلافه وعلى الثاني لا يكون تلك العلة علة له لان ما لا يتوقف على الشيء لا يكون علة له وهذا ايضا خلاف المفروض وما ذكرناه ظهر ما قررناه فتدبر فيه وهنا شيء هو ان الشارح الفاضل قال في شرح قول صاحب المواقف انما يلحق الهوية لا الماهية اى من حيث عروض الوجود الخارجي لا من حيث عروضها للماهية من حيث هي هي ولا يخفى ما فيه من القصور فان حق المقام ان يحمل على تعميم ان يكون المراد من الهوية الوجود الخارجي كما توهمه ما يتوهمه من التسمية الجزئي والحق ان مراد صاحب المواقف

في وجودها الذهني فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقًا فانها اينما وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء كان اتصافها به بيّنًا او غير بيّن وان فسّر المجعولية بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحًا والتقييد لغوًا انتهى كلامه ولقد اصاب فيما ذكره اولاً دون ما ذكره ثانيًا فلانه يلزم من ثبوت الاحتياج الى الفاعل في الوجود ان يكون المجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة والتعليل الذي ذكره بقوله فانها اينما وجدت آه قاصر لانه لازم للماهية من حيث هي امر آخر وراء ما ذكره وهو ان تكون الماهية مقتضية له من حيث هي هي وذلك الامر مفقود هاهنا وقد نبه عليه صاحب المواقف بقوله انما يلحق الهوية لا الماهية فلو تصورنا انسانًا غير مجعول لم يكن كا فانه لو كانت الماهية من حيث هي متصفة بالمجعولية بالمعنى المذكور كالاربعة من حيث هي مقتضية للزوجية لما انفك تصورها عن الحكم المذكور وهو باطل فلو تصورنا انسانًا آه وايضًا مراده من الاحتياج الى الفاعل المذكور في تفسير المجعولية الاحتياج الى الفاعل المعين وقد بينا لك فيما سبق ان ذلك الاحتياج انما يثبت للمعلول بعد ما اثر العلة فيه والمعلول هو الهوية دون الماهية فالاحتياج المذكور من لواحق الهوية لا الماهية فكيف يكون من لوازمها اعلم ان المراد من المشائين المذكورين فيما سبق السالكون مسلك النظر من تلامذة افلاطون ومقدمهم ارسطو وكذلك قال الشيخ في الاشارات لارسطو صاحب المشائين لانه استاذهم كما توجه الفاضل السمرقندي حيث قال في شرح الصحايف ان المشائين طائفة من تلامذة ارسطو كانوا يأخذون هذا العلم ماشيين لعدم فرصتهم عند الجلوس لازدحام الاكابر انتهى كلامه وقد افصح عما ذكرنا في تواريخ

الحكماء

الحكماء فانه ذكر فيها بعد بيان المشائين ما ذا واما المشائية المطلقون هم اهل مرتبته وكان افلاطون يلقن الحكمة لهم ماشيًا تعظيمًا وتابعه على ذلك ارسطو فسمي هو واصحابه المشائين واصحاب الرواق تعلم اهل الضلال وكان لافلاطون تعليمان تعليم كلي وهو الروحاني الذي لا يدرك بالبصر ولكن بالفكرة اللطيفة وتعليم كاسبي وهو الحسي لانا الى هنا ما ذكر فيها وتحصيل الغرض تعليم افلاطون الحكمة النظرية لاصحاب النظر من تلامذته ماشيًا هو ان في الحركة البدنية باعتبار ان منها تسخين الدماغ نوع معاونة في الحركة الفكرية نسأل الله تعالى كما يسرت لنا التحرير يسر لنا الاذعان والتقرير آمين يا معين

تمت رسالة بحق نبيه وآله الكرام في تحقيق لزوم الامكان للممكن

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لوليه والصلاة على نبيه وبعد فهذه رسالة مرتبة في تحقيق لزوم الامكان للممكن فنقول وبالله التوفيق واعلم ان الامكان لازم لماهية الممكنة لا يجوز انفكاكها عنها اصلاً والا يلزم ان لا يكون الممكن ممكنًا واللازم باطل لانه خلاف المفروض وبيان الملازمة انه اذا لم يكن لازمًا لماهية الممكنة لا يكون ثابتة لها بالذات بل بسبب الغير ضرورة ان ما بالذات لا يجوز ان يتخلف عنها فلا يكون الممكن ممكنًا في حد نفسه لان الممكن في حد نفسه ممكن بالذات ولا يذهب عليك ان ما ذكر يكفي في تمام التعريف ولا حاجة الى بيان انه يلزم اما على تقدير ان لا يكون الممكن ممكنًا ان يكون واجبًا او ممتنعًا الخ بيان تلك الملازمة بانحصار المفهوم في الواجب والممتنع والممكن على ما في قول صاحب التجريد والامكان لازم والا لجاز الماهية او يمتنع استدراكًا لان تفصيله

يؤدي الى ما قدمنا، ولو كان حقا ان يقول والا لا يكون الممكن ممكنا في الماضي
فيه من التصور لشرط وغيره دفعوا الان المنع الا ذهبوا جاز انفكاكها
عنها بتقدير الانفكاك يجب الماهية او يمتنع فيلزم الانقلاب فزادوا في الظهور بعد
اخرى ووسعوا دائرة الاستدراك بل حرفوا الدليل عن سنن السداد
انه في بحثه انه يقال ان اللازم على تقدير عدم لزوم الامكان للماهية الممكنة
جواز خلو الماهية عنه في الجملة لا جواز خلوها عنه على جميع الانحاء بتفصيل
ذلك ان خلو الماهية عن الامكان على انحاء احدها الخلو المستمر والثاني الخلو
بعد الحصول والثالث قبل الحصول فاللازم على تقدير عدم لزوم الامكان للماهية
جواز خلوها عنه على احد هذه الانحاء لا جواز خلوها عنه على جميع الانحاء ونظير
هذا ما قالوا ان اللازم لكون الشيء ممكن العدم جواز العدم في الجملة لا جواز
العدم بعد الوجود او قبل الوجود فان الاول لازم منهما لتحققه بدونهما على
تقدير العدم المستمر والمحذور المذكور اعني الانقلاب عن الامكان الى الوجوب
او الامتناع او بالعكس انما يلزم على تقدير جواز الخلو على احد النحوين
الاخيرين واما على تقدير جواز الخلو عن النحو الاول فلا يلزم الانقلاب بل يلزم
خلاف المفروض وهو ان لا يكون الممكن ممكنا في الصورة ومن الايضاح ما ذكرنا
وبما فصلنا يتبين ما في كلام صاحب المواقف والشارح الفاضل حيث قال ان
الامكان لازم للماهية الممكنة لا يجوز انفكاكها عنه اصلا والا جاز خلو الماهية عنه
فينقلب الممكن ممتنعا او واجبا ان كان خلوها عنه بزواله عنها او بالعكس
اي ينقلب الممتنع او الواجب ممكنا ان كان خلوها عنه بعروضه بعد ما لم يكن من
قبل حيث ذكر ما انه جاز خلو الماهية عن الامكان لا يكون الا باحد الوجهين المذكورين
ولم يذكر لابطاله وجها آخر تقدير بقاء مثبتا شيء آخر وهذا تمام توضيحا

في قولهم والا جاز انفكاكها عنه لان المفروض عدم لزوم الامكان للماهية وتوجيه
ما ذكرنا لا عدم لزوم الماهية للامكان حتى يكون مقتضيا ما ذكروه، ثم ان المحذور على
تقدير ان يكون جواز الانفكاك من طرف الامكان هو ان يكون غير الممكن ممكنا
بتحقق الامكان فيه تحقيقا لمادة الافتراق له الا ان يكون الممكن غير ممكن وانما
يلزم على تقدير ان يكون جواز الانفكاك من طرف الماهية وصاحب المواقف
بعد تقدير الاحتجاج المذكور انما قال وانه ينتفي الامان عن الضروريات يعني
ان جاز الانقلاب على الوجهين المذكورين يستلزم انتفاء الامان عن الضروريات
وقال الفاضل الشريف في شرحه اي جاز انقلابها عنه على احد الوجهين ينتفي الامان
عن الضروريات ولا يذهب عليك انه اي على تقدير ان يكون سوق الكلام على ما
ذكره يكون اللازم المذكور محذورا آخر غير الانقلاب يترتب على جواز خلو الماهية
عن الامكان اللازم على تقدير عدم لزومه لها لا يتوقف على لزوم الانقلاب فجعله
في تقدير وجها آخر في بيان بطلان ما يلزم على تقدير عدم لزوم الامكان من
جواز خلوها عنه ولكلام بعض المصنفين وجها آخر في بيان بطلان ما يلزم على تقدير
عدم لزوم الامكان من جواز خلوها عنه ولكلام بعض المصنف وجها آخر اظهر ان
مراده ما ذكرناه لا ما ذكره ذلك الفاضل ثم قال الفاضل المذكور فيمتنع الوثوق
عن حكم العقل بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات لجواز
انقلاب بعضها الى بعض وذلك سفسطة ظاهرة البطلان لان الوجوب والامتناع متناع
والامكان المستندة الى ذوات الاشياء في انفسها لا يتصور انفكاكها عنها
والا لم تكن الذوات لذاتها مقتضية لها من حيث هي هي ويرد ان التعليل
الذي ذكره ببطلان الوجوب والامتناع اه من قبيل المصادرة على المطلوب
لان المدعى ان الامكان لازم لماهية الممكن بحيث لا يتصور انفكاكها عنه فالتمسك

في بيانه بهذه المقدمة مصادرة على المطلوب بحثه أن يجعل ما ذكره من التعليل
وجهاً آخر في بيان المدعى المذكور بأن يقال إن الإمكان الذاتي الذي كلامنا فيه
مستند إلى الذات من حيث هي هي فلا يتصور انفكاكها عنه وإلا لم تكن تلك
الذات لانتفاء مقتضاها من حيث هي هي هنا شيء وهو أن البيان بهذا الوجه
مخصوص بالإمكان الذي هو من عوارض الماهية من حيث هي لا يتمشى في الإمكان
الذي هو أحد الجهات فإنه من المعقولات الثانية التي عروضها لموضوعها
شرط وجوده في الذهن بخلاف البيان بالوجه الذي ذكرناه فإنه يتمشى في كل منهما
أما تمشيته في الأول فظاهر وأما في الثاني فلأنه لا مانع في ذلك الوجه عن حمل اللازم
على المفارق الشامل للمعقول الثاني بخلاف ما الذي ذكره الفاضل المذكور على ما
وقفت عليه وبما قررناه اتضح إمكان اندفاع ما قيل إن ما ذكر هنا من أن
الإمكان لازم الماهية مخالف لما سبق من أن الإمكان نسبة معقولة بين متصور
ووجوده الخارجي فإنه يدل على أنه من المعقولات الثانية التي هي من عوارض
الوجود الذهني ولا شك أن كونه من لوازم الماهية ينافيه بوجهين الأول ما
أشرنا إليه أولاً ببيان أن المراد من الإمكان هنا ما هو من عوارض الماهية لأنه
عبارة عن كون الماهية بحيث لا يقتضي شيئاً من الطرفين والمراد منه في بحث
الجهات ما هو كيفية النسبة بين الماهية والوجود لأنه عبارة عن سلب الضرورتين
عن النسبة المذكورة وكون الإمكان بالمعنى الأول من لوازم الماهية لا ينافي كون
الإمكان بالمعنى الثاني من المعقولات الثانية والثاني ما أشرنا إليه ثانياً ببيان
أن المراد من اللازم هنا ما يقابل المفارق الشامل للمعقولات الثانية وهذا حاصله
ثم إن صاحب المواقف بعد ذكره دليلاً آخر لبيان لزوم الإمكان قال والحق أن
الدعوى أظهر من الدليلين وقال الفاضل الشريف في شرحه لأنها قضية بديهية

يحكم فيها بصريح العقل بعد تجريد طرفيها على ما ينبغي وتنبيه تعليل هذا قال
في بيان الدعوى وجعل الإمكان الذي يقتضيه ذات الممكن من حيث هي هي
لازماً لها يستحيل انفكاكه عنها ولا يذهب عليك أنه تمسك بظاهر فإن المدعى
أن إمكان الممكن من حيث هو هو لازم لها الخارج عن التقسيم لازم لماهيته بمعنى أنه
لا يجوز انفكاكها عنه وأن الإمكان من عوارض الماهية من حيث هي هي دون عوارض الوجود
الذهني فخارج عن المقصود هنا ثم قال صاحب المواقف ومما يشكل عليه أي على لزوم
الإمكان للماهية بأن حدوث العالم غير ممكن في الأزل ثم يصير ممكناً فيما لا يزال
وهو أن حدوث العالم من جهة الخروج من العدم إلى الوجود ولا امتناع في عدم إمكان
حدوث العالم بهذا المعنى في الأزل وإمكانه فيما لا يزال وإذا أراد الفاضل توجيه هذا
الإشكال المذكور التزم ما التزمه من نفي [illegible] أزلية الإمكان [illegible]
الأزلية على [illegible] الشارح الفاضل أول الحدوث بالوجود فلما
احتاج القضية المذكورة إلى البيان أحال بيانها على أدلة وجوب وجوده
ولا يخفى على من تصفحه أنه تعسف في التأويل وتأتى بما يتعلق بدل من التفصيل
ولم يصح التعليل لأنه إنما يريد بالوجوب [illegible] من الأدلة على وجوب
الوجوب بالذات ولا دلالة في الأدلة المذكورة عليه لأنا نريد بالوجوب الشامل
لما بالغير فلا يتم التقريب بالتعليل المذكور لأن الوجوب بالغير لا ينافي الإمكان
بل يحققه فثبوت الوجوب الشامل له لا ينافيه ثم ما ذكر من التشكيك على الوجه الذي
قررناه يكون تشكيكاً في البديهي ببديهي آخر أظهر منه وعلى الذي اختاره [illegible]
الفاضل يكون تشكيكاً في البديهي بالنظر الغامض وهو مع قلة الأصل لأن الأصل
إذا وقع التعارض بين الحكمين أن يكون منهما تشكيكاً في الخفي [illegible]
الأصل [illegible] في استدلال الحكماء على قدم العالم على الوجه المذكور تمامه فيه

الفلاسفة للامام الغزالي رحمه الله وغيره وهو ان العالم ممكن الوجود في الازل والا
لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان وهو باطل بالضرورة وممكن
صحة تاثير الباري تعالى فيه فبطل دليل القائل بوجوب الحدوث انتهى كلامه
والجواب عن هذا وعن التشكيك الذي ذكره ان ازلية الامكان غير امكان
الازلية وتقريره ان مقتضى لزوم الامكان لماهية الممكن وعدم استحالة الانقلاب ب
ازلية امكانه وصحته للعالم وازلية صحته وازليتها غير امكان ازليتها
وذلك ظاهر لا سترة فيه وما ذكره من وجه التشكيك والاستدلال مبناه
على عدم الفرق بينهما وهذا ايضا ظاهر وبهذا القدر يتم الجواب عنهما الى لكن
انتقض عليهما صاحب المواقف ولا حاجة الى التعرض لعدم استلزام ازلية
الامكان امكان الازلية الآ اذا ادعى المتشكك والمستدل وبينا تلك الازلية
لانها غير بينة ولا مبنية في موضع وان ذلك الفاضل الشريف لعدم تفطنه
لما ذكرنا من تمام الجواب بالقدر المذكور في المواقف زعم ان فيه قصورا فاحتاج الى الاتمام
بزيادة مقدمة في شرح هذا المقام وهي قوله وغير مسلمة لم يتم الترديد لبيانه
من حصر لزوم فقال وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلي اي ثابت ازلا كان الازل
ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا
غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان لماهية الممكن
وهو ثابت للعالم وللحوادث اليومية ولنا عليه البرهان لها ايضا واذا قلنا
ازليته ممكنة كان الازل ظرفا للوجود على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون
مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول يستلزم الثاني لجواز ان يكون
وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار
ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات

دون الممكنات لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه ولا يذهب
عليك ان الثابت بعدم معلومية استلزام الاول للثاني لا معلومية عدم ذلك الاستلزام ام
وما ذكره في بيانه بقوله لجواز ان يكون آه انما يصلح بيانا للاول دون
الثاني فقوله ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني ادعاء مجرد وانما وقع
فيه التجاوز عن حد الحاجة فانه في مقام الجواب ووظيفة المجيب المنع فكان يكفيه
ان يقول فلا نسلم استلزام الاول للثاني ثم يستدل بجواز ان يكون آه ثم قال الفاضل
المذكور ولنا فيه بحث وهو ان امكانه اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا عن
قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه امرا مستمرا في جميع تلك
الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها
بل جاز اتصافه به في كل منها بدلا فقط بل معا ايضا وجواز اتصافه به في كل
منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته
فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية نعم ربما امتنعت الازلية بسبب الغير وذلك
لا ينافي الامكان الذاتي مثلا الحادث يمكن ازليته بالنظر الى ذاته من حيث هو
ويمتنع اذا اخذ الحادث من حيث هو حادث ازلي فازليته ممكنة ايضا واذا اخذ
مع قيد الحدوث لم يكن لهذا المجموع امكان وجود اصلا لان الحدوث الاعتباري
يستحيل وجوده فالمجموع من حيث هو ممتنع لا ممكن ولكن حاجة بعض المتأخرين
بان امكان الشيء ليس معناه جواز اتصافه بجميع انحاء الوجود بل معناه جواز
اتصافه بوجود ما في الجملة فيكفي في امكان الشيء جواز اتصافه بالوجود الواقع في
زمان ما فلا يلزم من كون امكان الشيء مستمرا ازلا ان لا يكون ذلك الشيء
مانعا في شيء من اجزاء الازل عن قبول الوجود الواقع في زمان ما فيكون عدم
المنع عن قبول الوجود في زمان ما مستمرا في جميع تلك الاجزاء ولا نسلم انه يلزم

من ذلك ان لا يكون مانعا عن قبول الوجود في زمان مشتملة مستمرا في جميع تلك
ذم الاجزاء الازل فان هذا اللزوم ليس بضروري ولا قام عليه برهان بل اللازم
هو جواز اتصافه في كل جزء منها بدلا ولا يلزم منه جواز الاتصاف في جميع
الاجزاء معا الى هنا كلامه ولعلك عند التأمل في كلام الباحث في الوصول
الى الحقيقة تقف على ان هذا الجواب ليس بشاف وتوضيح ما اوردنا عليه كما في
تحقيقه ان الممكن ما اذا اخذ من حيث هو يقبل الوجود الماضية كذلك يكون
يقبل ذاته المعراة من جميع الاعتبارات تلك الوجود المخرجة بهذا الشيوع في
خصوصيات الازمنة لابد وان يكون قابلا له في جميع الازمنة لان ما بالذات
لا يزول بالعرض فان النسبة الى خصوصيات الازمنة من عوارض الوجود ما هو
قابل بالذات لنفس الوجود لابد وان يكون قابلا له مع تلك الخصوصيات ايضا ثم
ان قبوله في جميع اجزاء الزمان لا يمكن على سبيل البدل والا لكان قبوله في كل جزء
من اجزاء الزمان مشروطا بعدم ذلك في الجزء السابق فلا يكون قبوله من حيث هي
هي هذا خلف وبالجملة وصف الوجود صفة واحدة وكونه مستمرا او بعد العدم او قبله
من عوارضه فلا يتنوع تلك الحقيقة بسببها فما يقبل لذاته تلك الحقيقة لابد و
ان يقبلها مع كونه من عوارضها وانجاء الاستحالة من خصوصية بعض تلك
العوارض فهي بالغير لا بالذات فلا ينافي الامكان الذاتي ما اذا تقرر ان ذات الممكن
قابلة للوجود في كل جزء من اجزاء الزمان لا بدلا فقط بل ومعا ايضا فيثبت
انها قابلة للوجود المستمر وبهذا هو المغني من امكان الازلية وبهذا التحقيق
الدقيق تبين ان من قال في رد كلام الباحث المذكور بما ذا دخل في التطويل بلا
ان عدم المنع من قبول الوجود المستمر وهذا مما لا نزاع فيه لان استمرار عدم المنع من
قبول الوجود غير استمرار امكان الوجود في الازل والاول مسلم واستمرار الامكان لم ينازع

فيه

فيما الآن المحققين دعواه لا يقتضي الا ان يكون الوجود في الجملة وله
في وقت من الاوقات جائزا لا مستمرا وهذا لا يستلزم ان يكون الوجود المستمر
جائزا وليس في كلامه ما يفيده اصلا واما ما يتبين هذا ما ضمه اليه من قوله
لا بدلا فقط بل معا ايضا فانه لو سلم ان ازلية الامكان تستلزم جواز
دنة الاتصاف بالوجود في كل جزء من اجزاء الازل عن ابن يلزم جواز الاتصاف
فنعلم ان الاتصاف بالوجود في كل جزء من اجزاء الازل اعم من الاتصاف
في كل منها معا ومستلزم العام لا يجب ان يكون مستلزما للخاص وهذا كما
في الازلية المتنافيين تستلزم جواز اتصاف كل منهما بالوجود في كل من اجزاء
الازل لا بدلا فقط بل ومعا ايضا لا يخفى في قولي بطلانه وجواز اتصافه في
كل منهما معا الى الآخر الذي فرع عليه ما ادعى من استلزام ازلية الامكان لامكان
الازلية مما لا طائل تحته لتحصيل المرام ولم يلتفت على تمام الكلام ثم انه ذكر
بتلى وهذا الامكان يقال انه معنا الا انه تام مما اشتباه المراد من المعقد في
بود قولنا لا بدلا بل ومعا بالمعنى المشهور والمراد من القول المذكور في التمثيل الذي
على ان البرهان القائم فيما نحن فيه والبديهة الحاكمة فيما ذكرتم فرق بينهما
فلا وجه لان يقاس احدهما بالآخر فتدبر تبعي شيء بخط ان الفاضل الشريف
وانه افاد هاهنا ولما قال الآن خالف موضع تحقيقه هنا في بحث آخر من
ابحاث الامكان قال وتحقيقه فلما ثبت العدم اولى بالممكنات السيالة
الغادرة كالحركة والزمان والصوت وعوارضها ولولا ان العدم اولى لجاز بقاؤها
لجاز بقاؤهما بان الوجود عن انفسنا وعينا مستلزم لعدمه تلك الاشياء
لا قبلنا انها النقضي والتجدد وليست قابلة للبقاء مع تساوي نسبتها الى ال
الوجود والعدم فانه صرح في ان بعض الممكنات غير قابلة للوجود المستمر وهذا عين

بعدم استلزام ازلية الامكان لامكان الازلية ومن ههنا اتضح نقض الدليل
المذكور في استلزام المذكور بمثل الحركة والزمان حيث قال ان الاعراض
السيالة كالحركة وما يشبهها لا شك انها يمتنع اجتماع اجزائها في الوجود
والا لكانت قارة ولكل واحد من تلك الاجزاء امكان مستمر ازلا والا لزم الانقلاب ب
مع امتناع استمرارها ازلا والا لم يكن طبيعتها على التقضي وعدم الاستقرار
فثبت فيها ازلية الامكان بدون امكان الازلية فانتقض الدليل ومن
الناظرين في هذا المقام من تصلف في دفع النقض المذكور عنا فلا بد من
ان الزامي على ما نبهت عليه آنفا فقال بعد تقرير النقض على الوجه
المذكور اذا عرفت هذا فنريد ان نسمعك بعض ما سنح في هذا المقام
فنقول وبالله التوفيق ان الموجود من الحركة والزمان وغيرهما من الاعراض
السيالة ليس له هوية اتصالية بل امر بسيط غير قابل للقسمة مستمر
غير مستقر بحسب استمراره وعدم استقراره يحصل في الخيال امر ممتد يحكم
العقل بانه لو وجد ذلك الامر الممتد في الخارج امتنع اجتماع اجزائه في
الوجود وهذا معنى كون تلك الاعراض غير قارة فليس للاعراض السيالة الموجودة
في الخارج اجزاء لا قارة ولا غير قارة فضلا حتى ينتقض بها الدليل المذكور وانما نشأ
تلك الاعراض فانها مستمرة يجوز استمرارها ازلا نظرا الى ذاتها وانما نشأ
هذا الوهم في الصوت من استبعاد ان يكون الصوت الواحد بسيطا غير منقسم
فاعلم ان السبب المحتمل لكون الحركة امرا بسيطا غير منقسم هو انها لو انقسم
امتنع اجتماع اجزائه في الوجود والا لكان قارا وما يمتنع اجزاؤه في الوجود
والا لكان قارا او ما يمتنع اجتماع اجزائه في الوجود لا يكون موجودا بالضرورة
فيلزم ان لا يكون الحركة موجودة في الخارج وهو باطل بالضرورة وهذا البرهان

جائز

جائز في جميع الاعراض السيالة صوتا كان او غيره فيلزم القول بكونه امرا
بسيطا غير منقسم مستمرا لانه كان معلولا لتموج الهواء الذي يحصل من
حاصل من قرع او قلع مخصوصين ولما كانت الحركة مستمرة كان معلولها
ايضا مستمرا بحسب استمرارها فاذا انقطع عرض ينقطع الصوت الحاصل منه
ولذا ادى عرض التموج هواء آخر مجاور له حصل له صوت آخر وهكذا
الى انقطاع التموجات وليس الصوت الحاصل في التموج الثاني هو الصوت
الاول الحاصل في التموج الاول والا لزم انتقال العرض وهو مستحيل كما هو
الاستبعاد انما نشأ من توهم كون الصوت الواحد عبارة عن الاصوات
القائمة بالاهوية المتجاورة الى ان ينقطع وليس كذلك فانها اصوات
متعددة بتعدد محالها وكذلك الصوت المعروض للحروف المتعددة فانه
في الحقيقة اصوات متعددة كل منها مستمر زمانا ما حاصلة من تموجات متعددة
تحصل من آلات متعددة في الحلق ويتموج الهواء يصل بعضها الى الآذان
بالبعض حتى ينظن انه صوت واحد فان قيل الحروف الآنية بعرض الحد ت
عند انقطاعها كعروض الآن للزمان والنقطة للخط ولا شك في انها
كيفيات مسموعة وحكمتم انها الى الآن لا تتعلق مع انها لا يكون موجودة
الا في الآن ولا يتصور استمرارها زمانا فضلا عن استمرارها في الازمنة
الغير المتناهية فما ذكرتم منتقض بها قلنا لا نسلم كون امتناع وجود
في الزمان بحسب ذاتها ولم لا يجوز ان يكون عدم تصور استمرارها نظرا
الى الغاية الحصر كلامه ثم ان لم يصح قوله فليس للاعراض السيالة الموجودة
في الخارج اجزاء لا قارة ولا غير قارة حتى ينتقض بها الدليل المذكور اذ
الموهوم منه انها لو كان لها اجزاء لوجب كونها في التقضي وليس كذلك لانا نكون

دها
نظرا الى منع خارج عنها
وانما النقض بما يتوقف
على اثبات امتناع وجودها
على الاستمرار ح

وجود تلك الاجزاء في الخارج خرافات بل الظاهر من امرهم بقبول التسمية
الى الاجزاء الخارجية ان لا يكون لها انحاء وجود في الخارج والانحاء
احد المقولتين مستلزما للآخر بل يكون بينهما فرق الا في العبارة ثم
ان ما ذكره بقوله ومما يمتنع اجتماع اجزائه في الوجود لا يكون موجودا
بالضرورة مخالف لما تقرر في كتب الحكمة من ان الحصول في الخارج على نحوين
احدهما على سبيل التدريج والآخر لا على سبيل التدريج ومن حققنا
هذه المسئلة وبعض مباحثها في اوراق تفصيل المقال والوقوف على حقيقة
الحال فليستنظر تلك الرسالة في سلك المطالعة واما ما ذكره في الحجة الثالثة
بالحروف الدينية فانه وان كان مخالفا لما اشتهر وذكره بعض الكتب كالمنقح شرح
الملخص فان الفاضل الكاتبي قال فيه سلمنا ان العدم بما ذكرتم فيما المفهوم
او لكنا الوجوب قوله والا لم يتصور بقاؤهما واتمام وانما يلزم ذلك لان لو كانت
قابلة للوجود الدائم وليست كذلك بل حقايق تلك الماهيات تقتضي التقضي
والتجدد من ما فوق لما ذكره الطوسي في تلخيص المحصل حيث قال واجيب
اي عن احتجاج الثالثي باولوية طرف العدم بالاعراض الغير القارة بان
كلامنا في الممكن لذاته لا في الممتنع لغيره وبقاء ما الغير القارة ممتنع لغيره
انتهى وعرفنا ساقطة نقضا آخر للدليل المذكور تعرض له الفاضل الشريف في
حواشيه بقوله فان قلت نحن نأخذ ذات الحادث لا وجوده بل مع الحدوث فظ
انه تقيد لا جرم ونقول انه ممتنع في الازل وممكن فيما لا يزال ثم اجاب عنه بقوله
الامكان الذي يعتبر بالقياس الى ذات الشيء من حيث هي هي فان اخذ ذات الحادث
وحده او ذات المجموع فقد عرفت حالها والجزء ان الحادث مقيد بقيد خارجي
لم يتصف هناك امكان ذاتي اذ ليس لنا ممكن بالغير على قياس الواجب بالغير

والممتنع

والممتنع بالغير الحصر فيهما ان الوجوب بالغير والامتناع بالغير انما يعرضان للممكن
بالذات ولا استحالة فيه لان الممكن هو الذي لا يقتضي الوجود والعدم فنسبته
اليهما على السوية بالنظر الى ذاته فاذا وجدت علة احد طرفيه فوجب به وامتنع
الطرف الآخر لم يغير ذلك استواء نسبتهما الى ذاته واما الامكان بالغير فلا
يعرض للممكن بالذات لان استواء طرفيه لما كان ثابتا له بالنظر
الى ذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة الغير ولا تتوارد علتان على شيء واحد
ولا عروض للواجب والممتنع والا لم يبق الوجود او العدم واجبا فيلزم الانقلاب
وهذا مما لا يحتاج الى هنا كلام ويرد عليه ان ذات الحادث من حيث انه حادث اي
مقيد بوصف الحدوث مفهوم من المفهومات فلا يخلو عن احدى الكيفيات الثلث
لانا نعلم قطعا ان كل مفهوم مطلقا كان او مقيدا اذا نسب اليه الوجود لا
يخلو من ان يكون ضرورة الثبوت له او ضرورة السلب عنه او لا هذا ولا ذاك فلو لم
يكن ممكنا بالذات يلزم ان يكون واجبا بالذات او ممتنعا بالذات وكلاهما
فاسد فتعين انه ممكن بالذات فلا وجه لقوله لم يتصور هناك امكان ذاتي
نعم لا يكون ذلك الامكان بالنظر الى ذات الحادث من حيث هو هو لا يهمنا
في هذا المقام لان الغرض بيان تحقق صفة الامكان في موصوف يتصف بالوجوب
مع عدم امكانه اولية ذلك للموصوف سواء كان ذلك الامكان امكانا للوجود
بالنظر الى نفس الماهية من حيث هي او امكان الصفة بالنظر الى شيء معين
او امكانا للوجود بالنظر الى الماهية المقيدة بوصف من الاوصاف ولهذا لنا
عن هذا وسلمنا ان الامكان لا يعتبر الا بالقياس الى ذات شيء من حيث هو لكنا
ان نقول ان الترديد المذكور غير منحصر فيهما اذ احتمال آخر وهو ان يؤخذ في
جانب المنسوب اليه ذات الحادث وحده وفي جانب المنسوب الوجود المقيد

بوصف الحدوث وح لا يلزم شيء مما ذكر وقد نبهت آنفا على ان الامكان الذاتي
يعرض النسبة المتصورة بين كل مفهوم ووصف اي وصف كان ولا يلزم
ان يكون ذكر الوصف المخصوص من حيث هو ثم ان التعليل المذكور بقوله
لاستواء طرفيه لما كان ثابتا له بالنظر الى ذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة
الغير فحينئذ المنافاة لان الظاهر من البيان السابق عليه هو ان استواء
طرفي الممكن بالنظر الى ذاته ثابت له واما ان ذلك الثبوت لذاته لا بواسطة
للغير فلم يظهر من البيان المذكور لا يقال توصيف الممكن بقوله بالذات
يدل على ان الثبوت المذكور لذاته لانا نقول صحة ذلك التوصيف فرع الثبوت
المذكور فلو قال التعريف عليهما لدار وبالجملة المعلوم كما ان في الممكن الخارج
من قسمة المفهوم الى الاقسام الثلثة امكان واما ان ذلك الامكان ثابت له لا بد
من العرفية فهو معلوم ببينة ولم يقم عليه برهان فان غاية ما قال فيه انه ثابت
له حتى مع قطع النظر عن الغير لا يجدي فيما ذكر ما لم يعرض انتفائه ولكن عرض
شمول المفروض مع شمول الغير المذكور للواجب لذاته فهو ذاته يستلزم المحال
فافهم سر المقال فان ههنا زيادة تنقيح وترقيق اوفيناها في بعض تعليقاتنا ثم
ان قولهم ما عرض للواجب والممتنع والحكم بنوع الوجوب والعدم واجبا محل بحث وهو
ان الكلام فيه انه ليس لهما امكان بالغير اصلا فلا بد من نفي كونه مطلقا ونفي عروضه
لا يجدي نفعا فيه لان العروض اخص من الكون ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام
ولا مجال لان يراد من العروض مطلق الثبوت لان لزوم الانقلاب المذكور على
تقدير ان يكون ذاتا العروض واجبا او ممتنعا يعرض له الامكان بسبب الغير واما
على تقدير ان لا يكون بينهما تبق في الحصول فلا لزوم خلافا للعروض ضرورة ان حصول
كل منهما يستلزم عدم حصول الآخر لان تعدد العلل لا يجدي في صحة الجمع بين المتنافيين

فان قلت البعض قوله لم يتصور هناك امكان الذاتي اذ ليس لها ممكن بالغير حتى ينظر
ايضا مبني على عدم تصور الامكان الذاتي بسبب ثبوت امكان الغير فهذا
التعليل من المستدل كما تضيف بين النوعين قلت ليس المراد من الذاتي ما يعنى بالذات
حتى يكون منافيا لما يعنى بالغير بل المراد منه ما حصل للذات دون الغير سواء
كان حصوله بالذات او بالغير والغرض من توصيف الامكان بالاحتراز عن الامكان
الاستعدادي فان حصوله ليس في ذات الممكن بل فيما دونه على ما حقق
في موضعه واعلم انه قد ظهر من تلخيص الكلام في هذا المقام ان صاحب المواقف
اعتبر الامكان الازلي في وصف الحدوث الذاتي يعني ازليته وبعضهم ان لا يستلزم
ازلية الامكان امكان الازلية والشارح الفاضل زعم ان الامكان الذاتي لا يعتبر
الا بالقياس الى نفس الموضوع مع قطع النظر عن خصوصيات متعلقات اعتبارات
وبعضهم غير لفظ الحدوث الواقع في تقرير التشكيك من منشأ الى ما وجه
وقد لما جرى بينه وبين صاحب المواقف واما الذي جرى بينه وبين القوم
فرجعها الى انهم بنوا قولهم بعدم استلزام ازلية الامكان لامكان الازلية على ان الجعد
مستمر قد يمتنع في بعض الممكنات فنظروا في هذا النفي الى ان ذلك الامتناع
ذاتي بالقياس الى الوجود المخصوص وهو الموصوف بالازلية او الاستمرار وان كان
بالغير بالقياس الى اصل الوجود والفاضل المذكور لما انكر اعتبار الامكان والامتناع
الا بالقياس الى نفس الموضوع مع قطع النظر عن العوارض لم يقل بثبوت الامتناع
الذاتي في الصورة المذكورة فنظر القوم ادق وبالقبول احق على ما نبهت
عليه فيما سبق قال صاحب المواقف في آخر مقصد حدوث الاجسام ثم انه لا يلزم
من ازلية الصحة صحة الازلية لكون الحادث شرطه كونه كائنا وهذا القول
منه كالنص في ان الحدوث في قوله وربما يستشكل عليه بان حدوث العالم غير ممكن في الازل

على مبناه الحقيق فيقول الشارح الفاضل في شرحه اي وضوح غير ممكن
تفسير الكلام بغير معناه وتنزيل المرام في غير مبناه واستدل بعض فحول
الفلاسفة على ان الزمان واجب بالذات بعدم قبول العدم واجاب
القوم بان العدم بعد الوجود او قبله اخص من العدم مطلقا لان العدم
المطلق لا ينافي الوجود وهو العدم المستمر مسبوقا بالوجود ولا مقابل عليه
فلا يلزم من امتناع الخاص المذكور امتناع المطلق والمحذور المذكور
في بيان استحالة العدم الخاص وهو كون الزمان موجودا حال ما فرض فيه
معدوما لا يلزم على تقدير ان يكون معدوما بالعدم المستمر فلا يتم الاستدلال
المذكور لان الواجب لذاته لا بد ان لا يقبل العدم اصلا ولا يكفي فيه عدم
قبول العدم بعضا لوجوه ولم يلتفت احد منهم في رد الاستدلال الى ان
يقال ان الامكان والامتناع معتبران بالقياس الى نفس الوجود والعدم لا
بالقياس اليهما ماخوذين باي وجه كان فلا عبرة للامتناع بالقياس الى
العدم الموصوف بالتقدم على الوجود او التاخر عنه ولو كان لهذا القول وجه
عندهم لتمسكوا به وذكروه في طي وجوه الجواب عن الاستدلال المذكور
والفاضل الشريف مع اعتقاده لصحة ذلك القول لم يذكره في مقام الجواب
حيث ذكر وجه الاستدلال في شرحه للمواقف فلا مدخل منه ههنا بل نقول
مبنى الاستدلال المذكور على ما زعم ذلك الفاضل من ان الامكان معتبر
بالقياس الى نفس الوجود والعدم وان ما يقبل الوجود والعدم يقبلهما على اي
وجه كان وتقديره على تقدير تمام هذا المبنى ان الزمان لا يقبل العدم و
الوجود ولو كان ممكنا لكان قابلا لهما لان الممكن ما يقبل العدم من حيث هو
وما يقبله من حيث هو يقبله باي وجه كان فما يقبل العدم ماخوذا بوجه خاص

وهو

وهو كونه مسبوقا بالوجود او سابقا عليه لا يكون ممكنا فثبت ان الزمان
ليس بممكن واذا لم يكن ممكنا يكون واجبا لعدم احتمال الامتناع لثبوت
وجوده والجواب المذكور على الوجه المسطور في كتب القوم لا يتمشى بناء على
زعم صحة المبنى المذكور كما ان الشارح الفاضل ما قال عن هذا من تقرير
الجواب فان قلت هل للمسألة التي ذكرت هذه الرسالة في تحقيقها من تفريع
عائد الى اصل من اصول الدين قلت نعم فان لها نفعا عظيما في مسألة اعادة
المعدوم بعينه وذلك انه بعد ما ثبت لزوم الامكان لماهية الممكن وتقرر
ان صلاحيته يمتنع ان يتخلف عن ماهيته لا يبقى مجال لان يتردد عاقل
في انكار اعادة المعدوم بعينه اذ نقول لو فرضنا ان المادة التي نعتقد
في حقها انها لم تكن موجودة ابتداء لكانت قابليته للوجود ثابتة فيجب
ابتداء ان لم يعرض زيادة استعداد لقبول الوجود لا ينتقص ما فيه من القا بلية
الذاتية لما تقرر انها لازمة لذاته لا يمكن انفكاكها عنه فثبت ان المعدوم
يمكن ان يعاد بعينه وان طرا عليه العدم لم يخرج عن حيز الامكان
ولم يزل عنه حالة القابلية فمن خالف في هذه
المسألة لم يكن على بصيرة
تمت الرسالة بعون الملك المنان

هذه رسالة مولانا في تحقيق بسم الله الرحمن الرحيم زيادة الوجود على الماهية

الحمد لله ملهم الصواب لذوي الألباب والصلاة على محمد أكرم من أوتي الكتاب
وأعطي فصل الخطاب وعلى آله وأصحابه خير آل وخير أصحاب وبعد وبالله التوفيق
إن الحكماء لما قالوا بوجود مظهر آخر غير مظهر الخارج وأثبتوا للأشياء وجودًا
ذهنيًا في ذلك المظهر تيسر لهم القول بزيادة الوجود على الماهية في الممكن وكذا
المعتزلة لما أثبتوا ثبوتًا خارجيًا وراء الوجود الخارجي وقالوا بثبوت المعدوم
في الخارج تيسر لهم أيضًا القول بزيادة الوجود على الماهية والأشاعرة
لما أنكروا زيادة الوجود على الماهية مطلقًا تيسر لهم عدم القول بوجود
مظهر آخر غير مظهر الخارج ونفيهم عموم الثبوت من الوجود وأما أذكياء المتكلمين
الجامعين بين القول بزيادة الوجود على الماهية والإنكار بتحقق أمر آخر
وراء الوجود الخارجي من الوجود في الذهن والثبوت في الخارج فلم يخل مذهبهم
عن صعوبة حيث أتم عليهم ما احتج به الشيخ الأشعري على أن الوجود عين الماهية
وهو أن قيام الصفة الثبوتية بالشيء فرع وجود ذلك الشيء في نفسه فلم يمكن
ضرورة أن ما لا ثبوت له في نفسه لم يمكن أن يتصف بصفة ثبوتية ولا شك
أن الوجود أمر ثبوتي فلو كان صفة زائدة على الماهية قائمة بها لزم أن يكون لها
وجود قبل قيام الوجود بها فيلزم أن يكون الشيء الواحد موجودًا مرتين هف
وأيضًا يلزم تقدم الشيء على نفسه إن كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق
والتسلسل في الوجودات إن كان غيره إذ ننقل الكلام في ذلك الوجود السابق
بأن يقال لو كان الوجود السابق صفة زائدة قائمة بالماهية لكان لها قبل
قيام هذا الوجود بها وجود ثالث وهكذا في كل مرتبة إلى أن يتسلسل والتسلسل
محال وإن التزم ملتزم التسلسل في الوجودات بناء على أنها من الأمور الاعتبارية و

والتسلسل في الأمور الاعتبارية غير مستحيل فنقول لا بد هناك من وجود لأن
يكون بينه وبين الماهية وجود آخر قطعًا فيكون هو عين الماهية غير عارض لها
في كلا أن جميع هذه الوجودات التي لا تتناهى عارضة للماهية فيقتضي
أن يكون لها وجود قبلها لامتناع اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتية
كما قرره الفاضل الشريف لا يقال لم لا يجوز أن الماهية في درجة الاتصاف
بالوجود على تقدير زيادته عليها لا موجودة ولا معدومة على ما حققناه
في رسالتنا المعمولة في تحقيق الأيس والليس بل ما تقدم من أن قيام
الصفة الثبوتية بالشيء فرع وجوده في ذلك الوجود لا يكون زائدًا على الماهية
وإلا لم يكن ما فرضناه وجودًا بل يكون غيرها وهو خلاف مذهبهم وههنا
وجه آخر يأتي في تضاعيف الكلام بإذن الملك العلام ونحن نشتغل بتحقيق
المقال على وجه يندفع السؤال فأقول في هذا المقام ما قال وماذا بعد الحق إلا
الضلال ولعلهم أن يحصل من الاحتجاج المذكور بأن يقال إن الضرورة
التي ادعيتموها في الماهية صفة وجودية هي غير الوجود فإن البداهة تشهد بأن
كل صفة ثبوتية سوى الوجود فإن قيامها بالموصوف فرع وجود الموصوف في نفسه
وأما الوجود فالضرورة فيه على عكس ذلك لأنها تقتضي لامتناع مسبوقيته بالوجود
لما ذكرتم من لزوم كون الشيء موجودًا مرتين ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه
أو تسلسل الوجودات لا إلى النهاية فلا بد من قبيل التخصيص في الأحكام العقلية
اليقينية بسبب ما يعارضها كما هو دأب أصحاب العلوم العقلية في أحكامها التي
فلا يصح قطعًا ثم إن تعليلها بعلي لأنها تقتضي بامتناع مسبوقيته بالوجود كما
ذكرتم ذكرتم إذ لا يلزم لمجرد هذا الاقتضاء من الضرورة أن يكون الأمر في الوجود
على عكس ذلك بل لا بد معه من ثبوت زيادته على الماهية وهل النزاع إلا فيها

فان قلت الشيخ قول ابن سينا في التعليقات وجود الاعراض في انفسها هو وجودها
في موضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود ولما كان يخالفها لحاجتها الى
الوجود حتى يكون موجودة واستغنا الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا لم يصح
ان يقال ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه ووجود في موضوعه و
غيره من الاعراض وجوده في موضوعه هو وجوده ذكر العرض للدلالة على تخصيص
الوجود من بين الاعراض المذكورة قلت لا انما دلالة على ان الوجود ليس كسائر الاعراض
بل بينهما فرق من حيث ان وجود الاعراض في موضوعاتها وجود لانفسها الا الحنفي
بخلاف الوجود فان وجوده في موضوعه وجود لذكر الموضوع لا لنفسه وظاهر
بطلان ان وجود الماهية ليس حصول الوجود فيها بل نفس الوجود الحاصل فيها
فلا بد من التأويل بان المراد ليس الوجود وجوده في نفسه غير وجوده موضوعه
كسائر الاعراض بل وجوده الذي هو نفسه وجود موضوعه واما ان ثبوت وجود
الخارجي للماهية في نفس الامر هل يستدعي ثبوتها فيه قبل ثبوتها لها ام لا فلا
نعرض له في الكلام المذكور ومن ههنا تبين ان من قال ان ثبوت الشيء للشيء
لا يجب ان يكون فرع ثبوته في نفسه والا لاستلزم ثبوته في نفسه اذا كان عين ثبوته
نفسه ثم ذكر الكلام المنقول عن ابن سينا ذاهبا على انه يشاهد لم يكن
واقفا على معنى الكلام المذكور لا انه يجيبون عنه بان يقال الضرورة تحكم
بان كل صفة ثبوتية اي موجودة في الخارج فان قيامها بالموصوف فرع وجوده
فيه وليس الوجود صفة موجودة في الخارج بل امتيازه عن موصوفه انما هو
في العقل وهو نعم هو ثبوتي بمعنى انه ليس السلب داخلا في مفهومه لا بمعنى انه
موجود في الخارج فلا يكون شرطا في ذلك الحكم الضروري لان الضرورة لا تفرق
بين صفة موجودة وصفة معدومة في استدعاء ثبوتها للموصوف في الخارج ثبوت

الموصوف

الموصوف في الخارج اذا كان ثبوتها له فيه فان الضرورة لكون الثبوت في الخارج
للكون الثابت فيه فان قلت فعلى هذا يضيع تقييد الصفة في صورة الاحتجاج
بالثبوتية قلت نعم لا حاجة اليه الا انهم يعبرون في تقرير الاصطلاح الحاصلها
ودفعا للمعارضة الوهم العقل بان الصفة اذا كانت امرا سلبيا يتبادر
الوهم الى قبول كون المعدوم في الخارج موصوفا به فيه وبالجملة الخارج ظرف
آخر غير ظرف الخارج وقولهم بان الثبوت مرادف للوجود او قولهم في مسئلة زيادة
الوجود على الماهية فيما يقولونه ان ظهر تبين لهم القول بان ثبوتها في الخارج
باعتبار ثبوت ماهيته قبل قيامه بها كما قالت المعتزلة بناء على قولهم بثبوت
المعدومات في الخارج ولا القول بان ثبوتها بها في ظرف آخر لنفس الامر غير
ظرف الخارج كما قال الحكماء بناء على قولهم بالوجود الذهني للاشياء وقولهم
فيقتضي لهذا قال في تحرير الحاشية يعني انا اردنا ان ثبوت الصفة الثبوتية مطلقا
سواء كانت موجودة في الخارج او لا فرع ثبوت المثبت له في الخارج ملازم لذلك
وانا اردنا ان ثبوت الصفة الموجودة في الخارج فرع وجود الموصوف فيه لا يفيد
لانا نقول بان الوجود وصف موجود في الخارج زائد على الماهية بل انه وصف
ثبوتي بمعنى انه ليس السلب داخلا في مفهومه مثل لشيء موجود في الخارج نفسه لها
بحسب نفس الامر في العقل انما يمشي على اصل القائلين بان العقل ظرف آخر لنفس الامر
غير ظرف الخارج وعامة المتكلمين ينكرونه والكلام على اصلهم فان قلت الحكم
ان ينكروا علم فرق الضرورة بين صفة موجودة في الخارج وصفة معدومة
فيه في استدعاء ثبوتها للموصوف وجود الموصوف في الخارج اذا كان ثبوتها له
فيه فيقولون انما يقتضي وجود الموصوف في الخارج هو الاولى واما الثانية فلا
تقتضي وجوده فيه وان كان ثبوتها له فيه قلت لا اذ ح يلزمهم القول بجواز ثبوت

الموصوف في الخارج

لزيد المعدوم فيه وهل هذا الا سفسطة ظاهر البطلان ومن هيهنا انفتح فساد
ما قيل وههنا بحث في الجواب لثاني سؤال مشهور وهو ان ثبوت المفهومات
الثبوتية التي لا يكون السلب داخلا فيها للشيء فرع ثبوت ذلك الشيء ان ذهنا
فذهني وان خارجا فخارجي واذا كان الوجود زائدا في العقل ثابتا لها بحسب
نفس الامر في العقل يلزم ان يكون قبل ثبوتها في العقل لها وجود آخر فيه
ويتسلسل الكلام الى تلك الوجودات ويتسلسل الوجودات الى غير النهاية وهذا البحث
لا يتمشى مع المتكلمين النافين للوجود الذهني فانهم يقولون ان ثبوت الصفة
الموجودة في الخارج لموصوفها فرع وجود الموصوف في الخارج واما المفهومات
الاعتبارية التي ليس السلب داخلا في مفهوماتها كالامكان والوجوب والوجود
فليس ثبوتها لموصوفها فرعا لوجود تلك الموصوفات اما في الخارج فظ واما في
الذهن فلانهم لا يقولون به بل قالوا ان ثبوتها لموصوفها انما يتوقف على تمايزها
والتمايز لا يستدعي الوجود عندهم كما في الممتنعات فان اجتماع النقيضين متميز عن
اجتماع الضدين وليس لهما وجود عندهم لا في الخارج ولا في الذهن واما القائلين
بالوجود الذهني فعندهم ثبوت الاوصاف التي لا يكون السلب داخلا في مفهومها
يتوقف على وجود موصوفها ان ذهنا فذهني وان خارجا فخارجي فثبوت الوجود
للماهية اذا كان ذهنيا يتوقف على وجودها في الذهن قبل وجودها فيلزم كونها
موجودة مرتين بل يتسلسل الوجودات الى ما لا نهاية كما ذكر ايضا كلامه ادعى تقدير ان
يكون منعهم ما ذكره هذا القائل يلزمهم المحذور المذكور ثم ان المعتزلة مع انهم من
المتكلمين النافين للوجود الذهني وهم معترفون بان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت
المثبت له ولا يلزم ان يكون الشيء الثابت موجودا في الخارج يرشدك الى هذا انهم
يتمسكون بتلك المقدمة في بيان ما ادعوا من ثبوت المعدومات في الخارج فعلم

قلت

هذا البحث لا يتمشى مع المتكلمين النافين للوجود الذهني منظور فيه لانه
قد ظهر مما تقدم ان المتكلمين النافين للوجود الذهني وجمهور السلف من الجمع
بين الامرين احدهما تعذر القول بزيادة الوجود على الماهية ان قالوا
بالمقدمة القائلة بان ثبوت الشيء للشيء موجودا كان او معدوما للمثبت فرع
ثبوت المثبت له والآخر التزام جواز اتصاف الشخص المعدوم في الخارج
بالعلم ان انكروا المقدمة المذكورة وهو يسع دائرة السفسطة للعقلاء وهم
الملحصون عن ذلك قلت وهو اختيار الحالة المتوسطة بان يقال ثبوت
الشيء للشيء لا يتوقف على ثبوت المثبت له ولكنه يستلزم ثبوته فانه باول
جزئي هذا القول يندفع عنهم المحذور الاول وثاني جزئيه يندفع المحذور
الثاني فان قلت فما وجه التفصي عن السؤال المشهور المذكور سابقا
قلت السؤال على الوجه المذكور سهل الاندفاع اذ لهم ان يقولوا ان ثبوت الوجود
للماهية اذا كان في الذهن انما يتوقف على وجودها في الذهن قبل وجودها في الخارج
لا على وجودها في الذهن قبل وجودها فيه فاللازم كونها موجودة مرتين مرة في الذهن
والاخرى في الخارج لا كونها موجودة مرتين كلتاهما في الخارج او في الذهن والجزء
هو المحذور ثم التحقيق ان الاشكال على تقدير تقريره هكذا لو صح القاعدة المذكورة
لكان اتصاف الماهية بالوجود موقوفا على اتصافها به قبله لان الاتصاف بالوجود
اما في الخارج فيلزم كونها موجودة في الخارج مرتين او في الذهن فننقل الكلام الى
اتصافها بالوجود الذهني فانه ايضا من المفهومات الثبوتية فبحكم تلك القاعدة يكون
اتصاف الماهية به موقوفا على اتصافها قبل ذلك الاتصاف بالوجود اما في الخارج
فيلزم المحذور الذي ذكر او في الذهن فيلزم كونها موجودة في الذهن مرتين وهذا
وايضا فاسد لانا ننقل الكلام الى الوجود الثاني فيلزم التسلسل في الوجودات فان قلت

الشيء الواحد لا يكون له الا وجود خارجي واحد وقد يكون له وجودات متعددة ذهنية
اما في ذهن واحد او اذهان متعددة فالمحذور هو تعدد الوجود الخارجي للشيء الواحد
لا الشيء الوجودات وهذا المحذور لا ينافي في الذهن بجواز التعدد فيه كما نقلت ذكره
للجماعة في اول الرسالة فتذكر وقيل في جوابه الشيء اذا وجد مثلاً في ذهننا فلا شك
انه ليس له في هذه الحالة الا وجود واحد في ذهننا فاذا توقف اتصافه بهذا الوجود
على اتصافه بوجود سابق كان ذلك الوجود اما في ذهننا وهو باطل بالوجدان كما تر
او في ذهن آخر فننتقل الكلام اليه وتفصيل ذلك انه اما ان يكون موجوداً في مدرك واحد
او في مدارك متعددة غير متناهية بوجودات غير متناهية والاول باطل لانا لا نعلم
ان الشيء اذا وجد في مدرك لا يكون له في ذلك الزمان في ذلك المدرك الا وجود واحد
ومعها ان لم يكن اجلى من ثم تعدد الوجود الخارجي للشيء الواحد فليس باخفى منه والثاني
يستلزم ان يكون في الوجود اذهان غير متناهية وربما يمنع بطلان ذلك لجواز ان لا
يكون بينها ترتيب اصلاً وان كان بين الوجودات فيها ترتيب لكن اذا خص الوجود الذهني
بالعلم الانطباعي كونه بطلانه ترتب الصور الادراكية ولك ان تقول فعلى هذا يكون المحذور
ترتب الوجودات الذهنية لا الى نهاية لها لا وجود الاذهان الغير المتناهية فلا وجه للعدول
عن الاول الى الثاني لا يقال اذا اورد الكلام في الاتصاف بالوجود المطلق لم يتمش الجواب
المذكور اذ لا يمكن ان يقال اتصاف الماهية بالوجود المطلق موقوف على اتصافه قبله بالوجود
اذ يلزم ان يكون لها قبلها الاتصاف بالوجود المطلق اتصافه به لانا نقول الاتصاف
بالمطلق اما في ضمن الخارجي او الذهني فيلزم توقف اتصافه به في ضمن فرد على اتصافه به
في ضمن فرد آخر ولا محذور فيه وبهذا التفصيل اتضح فساد ما قيل اذا ثبوت شيء لشيء
للشيء فرع ثبوت المثبت له كما هو المشهور عند المتأخرين فثبوت الوجود للماهية يجب ان يكون
متأخراً عن ثبوتها في نفسها فاعلم يلزم محذورية الوجود الخارجي بناء على ما قيل من انه

~~٣٥٣~~

٢٨٩

290

للماهية في الذهن فلا يلزم الا تقدم الوجود الذهني على الوجود الخارجي
الخارجي ولا يخلص منه في الوجود الذهني في المطلق لما عرفت ان كلا الاشكالين في
الخارجي لا اشكال في المطلق انما الاشكال في الذهني او الا انه في المطلق توقف
اتصافه به في ضمن الفرد الخارجي على اتصافه به في ضمن الفرد الذهني ولا اشكال
فيه كالا اشكال في توقف الاتصاف بالوجود الخارجي على الاتصاف بالوجود الذهني
هذا اذا لم ينتقل الكلام الى الوجود الخارجي والمطلق هذا الكلام الذي
في ابطال ما ذكره صاحب القول المذكور في موضع بما ذكره في موضع آخر فالا
فالتحقيق اذ توقف الاتصاف بالوجود الخارجي على الاتصاف بالوجود الذهني
مشكل جداً اذ يلزم ان يتوقف وجود المعلول الاول في الخارج على وجوده
فيه اولا ذهن قبله فالذهن الموجود فيه يتوقف على وجوده فيه بالواسطة ومن
ههنا ظهر فساد آخر فيما قيل حيث تبين ان في الوجود الخارجي محذوراً غاية
ان ذلك المحذور ليس المحذور المذكور بعينه كما تبين عدم الاشكال في الوجود الخارجي
بدعوى على الوجه المذكور انما قال اعلم ان هذا الكلام حق طائل والتحقيق ان ليس
في الخارج مثلا الا الماهية من دون ان يكون هناك امر يسمى بالوجود العقل
بنوع من التحليل ينتزع منه ذلك الامر ويصفه به ومصداق هذا الحكم ومطابقه
عين تلك الهوية العينية كما ينتزع عن زيد مثلا الانسانية ويحكم بان الانسانية
ثابتة له مع ان مصداق الحكم ومطابقه ليس الا ذات زيد وقس عليه الموجود في الذهن
فان قلت فما الفرق بين الوجود والذاتيات مع ان كلاهما تنتزع من الذات قلت لاحظ
الذات كافية في انتزاع الذاتيات بخلاف الوجود اذ لا بد فيه من ملاحظة امر آخر
مثل وجود علته واثارها وغير ذلك فان قلت فيكون الحكم بثبوت هذا المنتزع
لها كاذبا لما بينتم ان لا ثبوت لها اصلا قلت انما يلزم كذبه لو كان الحكم

الذهن واما اذا انتقل الى الاشكال
يختلف فيها النقصان وبالجملة لا وجه للترديد
بين الوجود الخارجي و

ح والتحقيق الحق كما مر
اذ بعد المحذور بالتفصيل المذكور
المحذور ثم ان القائل المذكور و

بشرطيتها لما بشرط الاعراض لمحالها آنما اذا كان المراد بشرطيتها لها كونها منتزعة
منها بحسب نحو التحليل او المطلق الشامل له فلا الى هنا كلامه ولا يخفى ركاكته
كيف وما ذكره انما هو على اصل المشائين وهذا التحقيق على اصل الاشراقيين فلا
يمكن تحقيق الكلام على احد هذين الاصلين بما يبتني على الاصل الآخر وهذا القائل بيل
معترف كما ذكرنا حيث قال في شرحه لرسالته الموسومة بالزوراء ان الماهيات
بذواتها اثر للفاعل اي الفاعل يستتبع لذاتها المعلول ثم العقل ينتزع من المعلول
الوجود فيصفه به كما هو رأي الاشراقيين لا ان الفاعل يجعله متصفا بمفهوم
الوجود كما هو مذهب المشائين ومن هاهنا تبين انه خلط في تقرير الكلام وخبط
في تحقيق المقام حيث قرر السؤال على اصل المشائين وحقق الجواب على اصل
الاشراقيين وقال القائل المذكور في موضع آخر من الحواشي التي علقها على الشرح
الجديد للتجريد ثم نقول اتصاف الشيء بامر نحو من الوجود اي وصف يتأخر التجريد
عن اتصافه بذلك النحو من الوجود لزم ان لا يكون في نفس الامر الا اتصافا بالوجود
في نفس الامر والا تقدم على نفسه او تسلسل فانه لم يجب بتأخر لم يتم الدليل على ان الاتصاف
بالوجود الخارجي ليس في الخارج ولا محيص عن ذلك الا بان يقال المعتبر في الوجود الذي
هو طرف الاتصاف ان يمتاز الموصوف بحسبه بذلك الوجود عن الوصف فالماهية
لا تمتاز بحسب الوجود الخارجي عن ذلك الوجود بل بحسب الوجود في الذهن ولكن
يمتاز عن الوجود في نفس الامر بحسب الوجود في نفس الامر اذ للعقل ان يعتبر الماهية
بدون ملاحظة الوجود في تصور الماهية في نفس الامر ممتازة بحسبها عن
الوجود في نفس الامر وان كانت غير ممتازة عنه بحسب آخر من الوجود في نفس الامر
ايضا انتهى كلامه ويرد عليه انه يقال سلمنا ان للعقل ان يعتبر الماهية بدون
ملاحظة الوجود ولكن لا صحة لعقله في تصور الماهية في نفس الامر ممتازا بحسب

هذا الوجود عن الوجود في نفس الامر لا دائما مبناه على اثبات وجود آخر في نفس
الامر وراء الخارجي والذهني وهذا مما لم يقل به احد من السلف وانا قلنا
ان مبناه على ذلك لان الوجود الذهني اشار اليه بقوله بحسب هذا الوجود
ليس وجودا خارجيا في تلك الظرف ولا وجودا ذهنيا لان الماهية غير ممتازة عن
الوجود الذهني مطلقا عن الوجود في نفس الامر في ضمنه بحسب الوجود الذهني و
انما قلنا ولا عن الوجود في نفس الامر في ضمنه لان مراده من الامتياز عن الوجود
في نفس الامر بحسب الوجود في نفس الامر الامتياز منه في ضمن الوجود الذهني
يرشدك اليه تعليله بقوله اذ للعقل ان يعتبر الماهية آه فانه لو كان مراده
الامتياز عنه في ضمن الوجود الخارجي او في ضمن واحد منهما ايهما كان لم يحتج
الى التعليل المذكور فان الامتياز عن الوجود الذهني في نفس الامر في ضمن
الوجود الخارجي بحسب الوجود الذهني ظ وعلى تقدير احتياجه الى البيان لا بيان
البيان بالوجه المذكور كما لا يخفى وانما امتياز الماهية عن الوجود الذهني وعن
الوجود في نفس الامر في ضمنه في نفس الامر في ضمنه في ملاحظة العقل واعتباره وليس
ذلك وجودا آخر للماهية وان كان وجودا للماهية على انحاء ثلثة وهو خلاف
صل المشهور وما عليه وقد قال في ذلك القائل في بحث الماهية من الحواشي المذكورة في
ان ظرف الاتصاف بالتجرد عن العوارض مطلقا ليس نفس الامر بل اعتبار العقل
فقط واما ظرف الوجود فيمكن ان يكون هو الخارج او الذهن فيصدق في الخارج و
الذهن واعتبار العقل جميعا ما هو مجرد عن العوارض بحسب اعتبار العقل ولا يصدق
في شيء منها ما هو مجرد عنها بحسب الواقع مطلقا وهذا القول منه صريح في الاعتراض
بان اعتبار العقل ليس من مظاهر نفس الامر والامتياز الثابت بحسبه ليس امتيازا
الامر في نفس الامر ثم انه قد تشنع على الفاضل القوشجي بما فهم من كلامه ما ثبانه في انحصار ما في نفس

في الخارج والذهن والفهم من كلام نفيه المنقول آنفا اظهر منه في المنافاة
للاعتصار المذكور وتفصيل ذلك ان الفاضل المعهود قال في حاشيته شرح التجريد
والحاصل ان الوجود في الخارج لا يمكن ان يعرض الماهية عند وجودها في العقل
والا لزم كون الماهية موجودة قبل قيام الوجود بها وبهذا يعلم ان الوجود المطلق
لا يعرض للماهية في نفس الامر لا في الخارج ولا في الذهن وقال الفاضل المذكور ردا
على قوله والا لزم كون الماهية موجودة قبل قيام الوجود بها ان اللازم كونها موجودة
في العقل قبل وجودها في الخارج وقد مر الكلام فيه مفصلا ويمكن ان يقال انه اراد
لزوم كون الماهية موجودة في الخارج قبل وجودها فيه في بعض الصور وهي ماهية
اول المعلولات وقد مر الكلام فيه مفصلا ثم قال وايضا اذا لم يكن عروض المطلق
والخارجي في العقل كما صرح به اولا ولا في الخارج كما صرح به ثانيا فكيف يكون
عروضهما في نفس الامر وهو منحصر في الخارجي والذهني والظاهر ان الفاضل المذكور
يقول ان الخارج والذهن ظرفان لنفس الامر لا فردان له فالوجود فيهما كاشفان
عن الوجود في نفس الامر لا فردان له فالوجود في نفس الامر يتحقق بدونهما غايته
لا يظهر الا بواحد منهما وهذا لا ينافي انحصار مظهره في نفس الامر في الخارج والذهن
ولنا زيادة تفصيل في هذا المقام او زيادة في بعض تعليقاتنا ثم قال نعم انه
نحو آخر من الوجود فيصير القسم الاول ما لخصوص الوجود في نفس الامر مدخل فيه والثاني
ما لخصوص الوجود الخارجي مدخل فيه والثالث ما لخصوص الوجود الذهني مدخل
فيه ولا يلائم ما ذكرنا ان القسم الاول ما ليس لخصوص احد الوجودين فيه مدخل
كما لا يخفى على ذي الطبع السليم بل يلغو ذكر الخصوصية في الوجودين اذ لا مدخل
في عموما ولا يذهب عليك ان دائرة هذا الايراد على الفهم لا على المفهوم اذ مبناه
على ان يكون المراد ان للماهية ثلثة وجودات وقد عرفت مما فساد هذا المبنى على

ان الفاضل المذكور صرح بانه لا معقول لمن قسم العوارض على الوجه المذكور فانه لا
عماد فوق فيه فلا وجه للاستدراك عليه لما اشتهر في هذا المقام كما لا يخفى على ذوي
الافهام ثم قال وايضا مثل هذا المحذور الذي ذكره لازم على تقدير الاتصاف
في نفس الامر كما مر واراد بما مر ما قرره بقوله ثم نقول اتصاف شيء ما آخر نحو
من الوجود ان يجب ان يتاخر عن اتصافه بذلك النحو من الوجود لزم ان لا
يكون نفس الامر ظرفا للاتصاف بالوجود في نفس الامر والا تقدم على نفسه
اذ نسلم ان الفاضل المذكور ان يقول في دفعه ان اتصاف الماهية بالوجود في
نفس الامر انما يقتضي كونها في حد نفسه بحيث اذا وجد ظهر العقل يكون للماهية
فيه وجود متقدما على نحو الوجود لها فيه ولا محذور في ذلك انما المحذور فيما اذا كان
لنفس الامر وجود آخر غير الوجود الخارجي والذهني ويكون الاتصاف في نفس الامر
بحسب ذلك الوجود كما فهمه ذلك القائل فمبنى هذا الايراد ايضا على الفهم السقيم
وكم من عائب قولا صحيحا وآفته من الفهم السقيم ثم قال والتحقيق كما عرفت
ان الوجود مما ينتزعه العقل من الماهية ويصفها به وبعد اي ذلك الوصف هو
من الماهية ونحن نقول قد عرفت ان هذا التحقيق على اصل الاشراقيين فلا
يناسب المقام لان الكلام ههنا على اصل المشائين ثم قال لكن في نفس الوجود
اشكال اذ لو اشترط في الوجود الذهني ظرف الاتصاف تقدمه على الاتصاف ظهر
ان الاتصاف بالوجود الخارجي ليس بحسب الخارج لكن لزم ان لا يكون الاتصاف
بالوجود في نفس الامر بحسب نفس الامر لعدم تقدم الشيء على نفسه وان اكتفى بمجرد
كونه منتزعا من الماهية الموجودة بذلك الوجود لزم ان يكون الاتصاف بالوجود
الخارجي بحسب الخارج فانه منتزع من الماهية الموجودة في الخارج فالوجه
كما اشرنا اليه ان يعتبر فيه بعد كون الاتصاف مستلزما لهذا النحو من الوجود

ان يكون الماهية في ذلك النحو من الوجود غير مخلوطة بتلك العوارض فظاهر
ان الماهية في الوجود الخارجي مخلوطة بالوجود الخارجي وكذا في الوجود في نفس
الامر مخلوطة به بحسب نفس الامر وكذلك في الوجود العقلي ايضا مخلوطة به بحسب نفس
الامر لكن العقل ان ياخذها غير مخلوطة بشيء من العوارض فهي في هذا الاعتبار
معراة عن جميع العوارض حتى عن هذا الاعتبار فهذا النحو من الوجود ظرف
للاتصاف به وهو نحو من انحاء وجود الماهية في نفس الامر ويرد عليه ان يقال
سلمنا ان للعقل ان ياخذها غير مخلوطة بشيء من العوارض فهي في هذا الاعتبار
معراة عن جميع العوارض في نفس الامر لكن ذلك الاعتبار غير مطابق للواقع لانها
في حد نفسها غير معراة عنها انما المطابق للواقع كونها معراة في ذلك الاعتبار
ولا كذلك لانه ليس من الاعتبارات المطابقة للواقع والا لكان زيد مثلا غير
ممكن بل غير انسان في بعض الاعتبارات المطابقة للواقع وهذا مما لا يخفى فساده
على من له ادنى تمييز فكون الماهية في الاعتبار المذكور ليس نحوا من انحاء وجود
الماهية في نفس الامر فالصواب في حل الاشكال المذكور منع لزوم ان لا يكون الاتصاف
في نفس الامر بحسب نفس الامر على تقدير ان يشترط في الوجود الذي هو ظرف الاتصاف
تقدمه على الاتصاف قوله لعدم تقدم الشيء على نفسه قلنا مسلم لكنه غير لازم لان
الوجود في نفس الامر هو الوجود المطلق الشامل للوجود الخارجي والوجود الذهني
وقد مر ان الاتصاف بالمطلق اما في ضمن الخارجي او الذهني فاللازم توقف
اتصافها به في ضمن فرد على اتصافها به في ضمن فرد آخر ولا محذور فيه والعجب
ان هذا القائل واقف على هذا وقد مر ذكره في بحث الوجود الذهني من الحواشي
المذكورة ومع ذلك كيف يقرر هاهنا اللازمة المذكورة فان قلت اذا كان التحقيق
المذكور على اصل الاشراقيين دون اصل المشائين فما وجه انحلال الاشكال المتوجه

عليهم بعضهم احدهما لزوم توقف وجود المعلول الاول في الخارج على نفسه على ما سنبين
بيانه والآخر لزوم التسلسل في الوجودات الذهنية وذلك باطل لا لان الوجود الذهني مخصوص
بالعلم الانطباعي فترتب الوجودات الذهنية الى غير النهاية يستلزم ترتب
الصور الادراكية الى غير النهاية وصح لجريان برهان التطبيق فيه لان الاصل ص
المذكور غير ثابت بل الظاهر عدمه على ما بيناه في رسالتنا المعمولة في تحقيق
الوجود الذهني فانا اخذنا جميع الوجودات العارضة للماهية ونقول لا بد من وجود
آخر غير تلك الوجودات لان جميع تلك الوجودات عارضة للماهية ثابتة لها فيقتضي ان
يكون لها وجود قبل تلك الوجودات بحكم المقدمة القائلة بثبوت شيء لشيء فرع ثبوت
المثبت له وذلك الوجود ليس في احد منها ضرورة انه متقدم عليها بالاسر فيلزم ان لا
يكون الماخوذ جميع الوجودات العارضة للماهية لخروج هذا الوجود منه وحله انه
المفروض وقد عرفت وجها آخر في اوايل الرسالة قلت اما انحلال الاول فذلك لا يتوقف
وجوده مظهر العقل بل يكفي ان يكون الماهية بحيث اذا وجد مظهر ظهر فيه بثبوت
الوجود لها فحينئذ لا يتوقف ثبوت الوجود الخارجي للماهية على مظهر العقل بالفعل حتى
يلزم المحذور المذكور لا يقال ننقل الكلام الى كون الماهية بتلك الحيثية ونقول
ان كان ثبوته لها في الخارج يلزم تقدم الوجود الخارجي عليه فيلزم المحذور اللازم
على تقدير كون ثبوت الوجود الخارجي للماهية في الخارج وان كان في الذهن يلزم
المحذور المذكور لانا نقول ثبوته ايضا في نفس الامر على الوجه المار ذكره غاية ما
يلزم التسلسل في الاكوان الاعتبارية ولا برهان على بطلانه واما انحلال الاشكال
الثاني فلان ظهور ماهية نفس الامر في مظهر العقل ووجوده فيه موقوف على اعتبار
العقل والتفاته وان العقل لا يقدر على الاعتبارات الى غير النهاية فلا يوجد فيه
امور غير متناهية متصلة مترتبا بعضها على بعض وهذا تاويل قولهم ان التسلسل في

الذهنية جائز بناء انهم ارادوا به ان الامور الذهنية يجوز ان يكون بحيث اذا
التفت اليها العقل واعتبرها وجدها متسلسلة لا الى نهاية لها الا انه لا يقدر على
الاعتبارات الواقعة بذلك لان التسلسل فيه بالعقل ولا يكون مستحيلا كما هو المتبادر الى
الفهم من الكلام المذكور فانه وهم فاسد فان قلت لعل ما تقدم هو ان نفي وجود
الشيء في نفس الامر كونه بحيث اذا وجد مظهر ظهر فيه وجوده ذكر الشيخ وعلى ما ذكرههنا
يلزم ان يوجد المظهر ولا يظهر فيه بعض ما في نفس الامر قلت يكفيها بلية الظهور من جانب
الظاهر ولا يضر فيه عدم الظهور بالفعل للقصور من جهة المظهر فتدبر ومن الناظرين
في هذا المقام من قال في تحقيقه ان ثبوت الوجود للماهية في الذهن انما يكون اذا فصل
العقل الماهية الموجودة الى ماهية من حيث هي هي ووجود ما ونسب الوجود اليها بالنسبة
اذ ليس الثبوت الذهني كثبوت البياض للجسم بحيث يجتمع الثابت والمثبت له في الذهن اجتماع
القابل والمقبول سواء لاحظها العقل اولا بل من الثبوت الذهني ان العقل اذا لاحظ
الماهية وما ثبت لها في الذهن كالوجود مثلا ولاحظ النسبة بينهما لم يجد المعقول
من احدهما نفس المعقول من الآخر ولا جزء له بل وجده صادقا عليها ونسبه اليها وحمله عليها
نسبة وحملا مطابقين للواقع فيكون الماهية التي نسب اليها الوجود موصوفة في العقل
بالوجود وان فصل تلك الماهية التي لاحظها ايضا الى ماهية ووجود ونسب اليها الوجود كان
لها وجود آخر لا يلزم للعقل من الاعتبار ابدا بل لا يمكن فينقطع التسلسل بانقطاع
الاعتبار فان قيل انما نسب الوجود الى الماهية من حيث هي لا الى الماهية الموجودة
فليس لها وجود حتى ينفصل في المرتبة الثانية الى ماهية ووجود ايضا يلزم ان
يكون موجودة مرتين وان لم يلزم التسلسل في الوجودات الى لا نهاية له وهو ظاهر قلنا
العقل وان لاحظ الماهية من حيث هي معراة عن الوجود والعدم لكنها موجودة في العقل
عند الملاحظة وان لم يلاحظ وجودها فان عدم الاعتبار غير اعتبار العدم فاذا توجه اليها
ثانيا ينفصلها ايضا الى الماهية والوجود وهكذا ولا نسلم انه لا يجوز وجودها
مرتين على ما ذكرنا فان الماهية الموجودة في الذهن اذا فصلها العقل الى ماهية
ووجود حتى نسب كل الوجود اليها يكون المنسوب اليه بذلك الوجود موجودا
في العقل قبل نسبة الوجود اليها فاذا لا وجه له تحريفا في العقل ولا يذهب عليك
ان منشأهما ذكر في السؤال اولا وآخر او قوله وان فصل تلك الماهية التي لاحظها ايضا
الى ماهية ووجود ونسب لك الوجود اليها كان لها وجود آخر اما كونه منشأ لما
ذكرنا ثانيا فظ واما كونه منشأ لما ذكرنا اولا فلان المرتبة من الوجود قوله
فليس لها وجود حتى ينفصلها في المرتبة الثانية الى ماهية ووجود وجود آخر غير الوجود الاول
فما ذكره في معرض الحل خارج عن نهج الصواب لان مبناه ان يكون الوجود واحدا
ويكون التعدد في اعتبار العقل اياه في كل مرتبة من مراتب التفصيل وهذا بعينه
منشأ السؤال وهو قوله حتى تعدد الوجود الحاصل في المرتبة الثانية من مرتبة التفصيل
مثلا وجودا آخر فتدبر ثم قال الذكر القائل ويرد على هذا الحل انه لا شك ان الماهية
متصفة في نفس الامر بالوجود فان كان نفس الامر عبارة عن نسبة العقل الوجود
اليها يكون الاتصاف بحسب اعتبار العقل وفرضه فلا يكون الاتصاف حاصلا قبل
نسبة العقل الوجود اليها مع انهم قد صرحوا بان معنى كون الشيء موجودا في نفس الامر
انه موجود في حد ذاته لا بحسب اعتبار المعتبر وفرض الفارض بل لو قطع النظر عن كل
اعتبار وفرض كون موجودا حتى قال بعضهم وقال نحن نعلم بالضرورة انه لو لم يكن
في الوجود عقل ما قل ولا ذهن ذاهن فان الموجودات متصفة بوجود ذواتها ومع
الصفات ايضا يلزم ان لا يتصف تلك الاحكام بمطابقة نفس الامر لامتناع مطابقة الشيء
لنفسه والجواب عن الايراد الاول ان نفس الامر ليس عبارة عن نسبة العقل الوجود اليها
حتى يلزم ان يكون الاتصاف بحسب اعتبار العقل وليس فيما تقدم من الكلام المذكور ما يوهم

للجواب بما يدل على ذلك فانه كان مقصود المحشي بيان حال ثبوت الوجود للماهية
ولم يتعرض لبيان حال نفس الامر وكون الشيء موجودا فيه وقد مر منا
فيما سبق تحقيق ما يتبع لطالب الحق وحاصله ان الوجود في نفس الامر اذا لم يكن
بحسب الخارج لا يتوقف على وجود منظر العقل بالفعل وقد افصح عن هذا قول
المحقق الطوسي في تلخيص المحصل وكون الشيء واجبا في الخارج هو كونه بحيث اذا
عقله عاقل مسندا الى الوجود الخارجي لزمه في عقله مستولي الوجوب انتهى ومراده من
الخارج الخارج عن اعتبار العقل وفرضه فينطبق على ما اوردناه من نفس الامر
واما الجواب عن الايراد الثاني فسيأتي ثم قال ذلك القائل ويمكن ان يدفع القول
بان المراد من قولهم ثابتة في نفس الامر انه ثابت لا بحسب اعتبار العقل وفرضه
او تلبس من مخترعات العقل كزوجية الخمسة بل ان الموصوف بحال يصح للعقل ان ينتزع
منه ذلك الوصف وينتهي الى الثاني بما ذكره بعض الفضلاء من ان المطابقة امر
يكفيها التغاير بحسب الاعتبارات ولا خفاء في ان العقل عند ملاحظة المعنيين في
القضية بينهما نسبة ايجابية او سلبية تقتضيها الضرورة او البرهان
فتلك النسبة من حيث انها نتيجة الضرورة او البرهان بالنظر الى نفس كل المعنيين
من غير اعتبار خصوصية المدرك والمعبر هي المراد بالواقع وما في نفس الامر
فتلك النسبة يكون بمعنى انها الواقع وما في نفس الامر وصحة النسبة المعقولة نسخة و
لزيد وعمرو والملفوظة لهما او غيرهما بين ذينك المعنيين يكون بمعنى انها
مطابقة لتلك النسبة الواقعة اي على وفقها في الايجاب والسلب اما الجواب
عن الايراد الثاني واما ما ذكره في الجواب عن الايراد الاول فلفظ الانطباع مع
اصل اهل الاشراق على ما نبهت عليه قبل هذا والكلام هنا على اصل المشائين ثم
قال ذلك القائل وذهب بعضهم الى ان الاتصاف العقلي بحسب نفس الامر معناه ان

يكون

يكون الشيء بحالة يمكن للعقل ان ينتزع عنه تلك الصفة ويصفه بها وهذه
الحالة ثابتة للشيء بحسب نفسه لا يتوقف على فرض العقل واعتباره وليس في
الاتصاف بهذا المعنى انضمام امر الشيء الى الآخر حتى يحتاج قبله الى وجود
الموصوف بل يطابق هذا الاتصاف الى ذات الموصوف فقط فلا يلزم ان
يكون قبل الوجود وجود آخر فلا يتسلسل الوجود وفيه ايضا نظر لان مطابقة
النسبة لامر واحد غير معقول والاتصاف معنى نسبي لا يعقل الا في متعدد فعند حصول
الصفة في الذهن او في الخارج من غير ان يكون ثمة صفة في الخارج او في الذهن
لا يتصور اتصافه به نعم يمكن ان يكون عنده حيثية في احدهما ما لاجلها يعقل
منه هذا الوصف ومجرد هذه الصلاحية ليس باتصاف كلا الوصف حقيقة بل منشاه
لان يتصف به في العقل وان سمي هذه الصلاحية بالاتصاف بكونه منشاه مجازا
فلا مناقشة انتهى والبعض المذكور الفاضل الدواني وقد عرضنا نقل كلامه
بعبارته وبيان انه تحقيق على اصل الاشراقيين واما النظر الذي اورده
فمن قبيل المواخذ اللفظية لان وضع لغات الحكمة الرسمية كتب في حكمة الاشراق
فانهم فسروا الاتصاف بمعنى مجهود وبه يتناوله المطابقة ولم يريدوا ايضا
ما هو المعنى المعروف المطابق فلذا لا يصح ان يناقش في اصطلاح المصنفين بانه
مخالف للغة والعرف العام ولا يتم ايضا ان يكون استعماله في تلك العبارة مبني
على قانون المجاز اللغوي حتى يحتاج الى بيان العلاقة المجازية بين الموضوع
والمستعمل فيه ثم ان قوله فعند حصول الموصوف في الذهن او في الخارج من غير
ان يكون ثمة صفة في الخارج او في الذهن لا يتصور اتصافه به فان تحقق الاتصاف
في اصل المطهرين ان يقتضي تحقق الموصوف فيه واما تحقق الصفة فيه فغير لازم
الا يرى ان الاعمى يتصف في الخارج ولا يتحقق فيه العمى واما قوله وان

سمي

هذه الصلوحية آه ففيه خلل امّا اوّلاً فلما عرفت انّها لم يجد اصطلاح فلا
حاجة فيها الى العلاقة وامّا ثانياً فلانّ حمله على تقدير التعرّض لتصحيح عبارة
الاتصاف اذ تعرّض لتصحيح عبارة المطابقة ايضاً ولعلّه لم يقدر على تصحيحها
على الوجه المذكور فرق بينهما فاحفظ هذا ثم قال ذلك القائل ولعلّ مراد
المعترض من الاتصافية فهم انّ الاتصاف انّما يتوقف على وجود الموصوف
دون الصفة هو الاتصاف بهذا المعنى ويترجّح عليه انّ عبارة الطرفين لا تناسب
المقام لانّ الفاضل الذي نقل الكلام المذكور عنه قد افصح عن هذا المعنى
بعبارة واضحة حيث قال فان قلت لم صار الاتصاف يقتضي ثبوت الموصوف
في ظرفه ولا يقتضي وجود الصفة فيه مع انّ كليهما طرفاه قلت لانّ الاتصاف اعم
من ان يكون بانضمام الصفة الى الموصوف في الوجود او كون الموصوف في نحو من
انحاء الوجود بحيث لو لاحظه العقل صحّ له ان ينتزع عنه تلك الصفة فالاوّل
اتصاف الجسم بالبياض ومثال الثاني اتصاف زيد بالعمى ولا شك انّ هذا المعنى
يستلزم وجود الموصوف في ظرف الاتصاف ضرورة انّه اذا لم يكن الشيء موجوداً
في الخارج مثلاً لم يصح منه انتزاع وصف ولا يستلزم وجود الصفة فيه ان العقل
قد ينتزع من الموجود امورًا ايجابية او سلبية لا تحقق لها في الخارج ويصف
بها وصفاً صادقاً وقد فصّل هذا المعنى بعبارة اخرى في موضع آخر من كتابه
ثم قال ذلك القائل وايضاً قال الدواني نفس الامر هو نفس الشيء ومع كون الشيء
موجودا في نفس الامر انه متحقق في حدّ نفسه وذلك اعمّ من ان يكون في الذهن او في الخارج و
حصولها فيهما والاتصاف بالمعنى المذكور ليس في الخارج عند الاعيان وهو ظ
ولا في الذهن قبل ان يستلحظها الاخر فيلزم ان يكون لنفس الامر تحقق وراء
الخارج والعقل ولم يقولوا به وما ذكرنا ما اورده الفاضل الدواني على كلام الفاضل

المتوفى في الشرح الجديد للتجريد وغيره تفصيل ذلك وبيان وجه النقض عنه
فتذكر ثم قال ذلك القائل للماهية ثبوت عقلي بحسب نفس الامر بالمعنى الذي ذكر
وتوقف الثبوت بهذا المعنى على وجود الموصوف سابقاً انّما هو سوى الوجود
من المحمولات العقلية فانّ صلاحية انتزاع تلك الاوصاف يتوقف على وجود
ما ينتزع منه في الجملة فيكون ثبوتها بالمعنى المذكور مسبوقاً بالوجود وامّا
الوجود فصحة انتزاعه انّما هي بكون الموجود موجوداً بهذا الوجود لا بوجود
آخر قبله فلا يلزم كونها موجودة مرتين ولا تسلسل الوجودات فلا يكون من
قبيل تخصيص الاحكام العقلية البديهية بسبب ما يعارضها فانّ البديهة
الكلية انّما هي في الاتصاف بالمعنى المشهور لا في الاتصاف بهذا المعنى ويرد عليه
انّه لا يحال الا ان يكون صلاحية انتزاع الوجود بكون الموجود موجوداً بهذا الوجود
لانّ هذا الكون فرع اتصاف الماهية بالوجود الذي مرجعه الى تلك الصلاحية فلكونها
هي عبارة عن الكون المذكور يلزم ان يكون الشيء فرعاً لنفسه فالضرورة العقلية
كما لا تفرق بين الوجود وسائر الاوصاف في الاتصاف بالمعنى المشهور كذلك لا تفرق
بينه وبينها في الاتصاف بهذا المعنى كما لا يخفى على من انصف
وبالتجنب عن التعسف انصف
تمت الرسالة بعون الله الملك
العالم

هذه رسالة في تحقيق بسم الله الرحمن الرحيم قول النبي عم الفقر فخري

الحمد لمن ذاته بكمال الغنى احق واولى وما سواه بنقصان الفقر اليق واحرى والصلوة على من افتخر بوجوده الكامل كل الموجودات وهو قد افتخر لنفسه الفقر فخرى وبعد فاني سئلت في مرة اياما بالقاهرة القاهرة من الاذناس عن ان الفقر مع كونه سواد الوجه في الدارين كيف كان فخر افخر الناس فتكلمت في جوابه ان كون الفقر سواد الوجه في الدارين جهة مرح لا جهة ذم فلا ينافي الافتخار به بل يساعده وتحقيق ذلك ان المراد من الوجه ذات الممكن فان اطلاق الوجه على الذات شايع سايغ في لسان العرب كما يقال اكرم الله وجهك اي ذاتك ومن الفقر احتياجه في وجوده وساير الكمالات المتفرعة عليه الى الغير وكون ذلك الاحتياج لسواد وجهه عبارة عن لزومه لذاته في الدارين اي في الدار الدنيا وفي الدار الآخرة بحيث لا ينفك عنه كما لا ينفك السواد عن محله اصلا فانه من بين الالوان مما يتكمل الخاصية ولذلك شبه الاحتياج المذكور به واذا تقرر هذا فنقول لولا ذلك الفقر في ذات الممكن لكان محتاجا الى الغير اذ حينئذ يلزم ان يكون مستغنيا بالذات لاستحالة التعدد في الكلي بالذات والممتنع بالذات لا يقبل الحاجة الى الغير ولو لم يكن الممكن محتاجا الى الغير لما كان قابلا للاستفاضة من الغير فقبول الفيض اثر ذلك الفقر ودوام ذلك القبول بدوامه ومن ههنا اتضح ان كونه سواد الوجه في الدارين جهة مدح لا جهة ذم ثم ان قبول الممكن الفيض من المكن انما يزداد بحسب زيادة ذلك الفقر وازدياده وبهذه سيد الانبياء وسند الاولياء في نهاية الكمال بدلالة انه اكمل الموجودات المكنة ولهذا افتخر بفقره الخاص فان قلت منشأ حاجة الممكن الى الغير امكانه الذاتي والامكان الذاتي لا يقبل الشدة والضعف بل لا قرر

الافتقار على ثلثة اقسام الافتقار الى الله دون غيره والافتقار الى الله مع غيره والافتقار الى الغير دون الله والى الاول اشار بقوله عم الفقر فخري والى الثاني بقوله كاد الفقر ان يكون كفرا لاشتراكه والى الثالث اشار بقوله عم الفقر سواد الوجه في الدارين جامع

في محله وتبع الاثر وضعفه تبعان لقوة المؤثر وضعفه وكيف يصح القول بان الفقر بمعنى الحاجة يقبل الشدة والضعف قلت نعم ان الامكان الواحد الشخصي لا يقبل الشدة والضعف واما الامكانات المتعددة للاشخاص المتفاوتة فلا يبعد في اختلافها شدة وضعفا وتفاوت بعضها عن بعض بحسب تلك الاختلافات كما لا يبعد اصلا وجودا بها شدة وضعفا وتفاوت آثارها بحسب الاختلاف المذكور فان قلت اليس الامكان عبارة عن عدم اقتضاء ذات الممكن وليس من طرفي الوجود والعدم وهذا معنى واحد في الكل لا يختلف ولا يتفاوت قلت حكم مفهوم الامكان والاختلاف المذكور في حقيقته ولم يثبت بعد انه ليس له حقيقة وراء ذلك المفهوم كما في الوجود فانه مفهوم لا اختلاف فيه ولا تفاوت وهو من الكون ولم حقيقة وراء ذلك المفهوم والاختلاف في آثار الوجود انما هو بسبب الاختلاف في تلك الحقيقة ولما انجر الكلام الى ذكر حاجة الممكن الى الغني ومنشا تلك الحاجة كان مسلما ان نشرع في بيان ان الحاجة المذكورة قديم ولم فات تحقيقها كما ينبغي وتحقيق الفرق بينهما مما خلت عنه دفاتر القوم كما لا يخفى على من تتبعها وانصف وبالغ في التفتيش انصف فنقول وبالله التوفيق اعلم ان المذهب جمهور المتكلمين على ان حاجة الفاعل الطوسية شبه للاشارات هو ان احتياج الشيء المفعول الى فاعله من جهة حقيقة المعروض من العدم الى الوجود فقط فاذا صدر فقد استغنى عن الفاعل وقال الشيخ في الاشارات وقد يقولون انه اذا وجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا وحتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى ان يقول لو جاز على الباري تعالى العدم لما ضر عدمه وجود العالم وقال الامام الرازي

في شرحه وانما قال وقد يقولون ولم يقل ويقولون لان كثيرا من المتكلمين
لا يقولون بذلك وذلك لانهم وان لم يجعلوا الجوهر حال بقائه محتاجا الى الفاعل
لكن جعلوه محتاجا الى اعراض غير باقية يوجدها الفاعل فيه كالعرض المسمى
بالبقاء عند من يثبته منهم وغيره من سائر الاعراض عند من لا يثبته
فهؤلاء وان لم يجعلوه محتاجا الى الفاعل في وجوده لكن جعلوه محتاجا
الى الفاعل فيما يحتاج اليه في وجوده فاذن لم يفرقوا بطريق زوال الحاجة
بعد الحدوث وانما هو مذهب قوم القائلين بذلك واذا تحققت هذا فقد وقفت
على ما في قول الفاضل الشريف وانما ذهبوا الى عدم بقاء الاعراض لانهم قالوا
بان السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقائه عن
الصانع بحيث لو جاز عليه العدم لما ضره ذلك تعالى عن ذلك علوا كبيرا الا ما ذكره في وجهه
ثم فهمنا ذكره بان الشرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان هو متجددا محتاجا
الى المؤثر دائما كان الجوهر ايضا حال بقائه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة
احتياج شرطه اليه فلا استغناء اصلا من الخلل كما هو مبني تعليله بقوله لانهم
قالوا بان السبب الخ على عدم الفرق بين ما فيه الحاجة الذي كلامنا فيه وبين
الحاجة الذي ادى بيانه بعد هذا وقد عرفت ان ما الزمهم انما لزمهم لقولهم
بان ما فيه الحاجة هو الحدوث ثم ان ذهابهم الى عدم بقاء الاعراض لدليل
ساقهم اليه وقد ذكر ذلك الدليل في موضعه لا لدفع الشناعة المذكورة نعم غاية
انهم تمسكوا في دفع تلك الشناعة بذلك الاصل وهذا لا يدل على ان قولهم به
هناك لدفع تلك الشناعة كما لا يخفى ثم ههنا موضع بحث وهو ان اريد باشتراط
الجوهر في بقائه بالاعراض الاشتراط العادي كما هو الظاهر من مذهب الاشاعرة
وعن تتبعهم فلا يجري نفعا في دفع المحذور المذكور لان الاشتراط العادي كلا

الاحتياج في نفس الامر فلا يلزم من توقف بقاء الجوهر على وجود العرض حتى
تمشي ما ذكر وان اريد به الاشتراط الحقيقي كما هو الظاهر بحسب اقتضاء
المقام يكون مخالفا لما نقل من الاشاعرة فيما تقرر على البحث المذكور
من انهم لا يقولون بالعلاقة التلازمية بين الممكنات بحيث يتوقف احدهما
على الاخر ولا يوجد بدونه لا بحسب جري العادة فقط بل بحسب نفس الامر
ايضا حيث قالوا لا علية ولا شرطية عندنا بين الاشياء بل كلها صادرة
عن المختار بلا لزوم والحق ان من انكر العلاقة الحقيقية والتوقف النفس الامري
بين الاشياء ثم قال ان علة الحاجة الى الفاعل هي الحدوث يلزمه القول
باستغناء العالم بعد وجوده وعروض عدم العدم عن الصانع ولا يخفى لمن ذكر
المحذور المذكور في دفعه عناية وتلبيس لا يجدي نفعا في مقابلة الحق الصريح
فالرجوع الى الحق اولى من التمادي في الباطل والحق في هذه المسألة ما ذهب
اليه المحققون من الفلاسفة وغيرهم وهو ما ذكره في الاشارات وشروحها ان المتعلق
بالفاعل هو الوجود وان احتاج المصنوع الى الصانع انما هو من جهة وجوده
ليس بواجب لذاته لا من جهة ان وجوده مسبوق بالعدم حتى لو جاز ان لا يكون مسبوقا
بالعدم يجب وجوده بغيره لم يكن هذا التعلق فقد بان ان هذا التعلق
من جهة انه وجود ليس بواجب لذاته وقال الفاضل الشريف في شرحه للمواقف ان العقل
لو جوز وجوب الحادث لذاته لما طلب علته اصلا فظهر ان ذلك الطلب لملاحظة
الامكان الناشي من ملاحظة اتصافه بالعدم اولا وبالوجود ثانيا ولكن يرد
على الاستدلال المذكور ان يقال سلمنا انه لو جوز وجوب الحادث لذاته لما طلب
علته اصلا لكن ما جوز من وجوب الحادث لذاته فيجوز ان يستلزم نحوا
اخر وهو عدم طلب العلة للحادثة فلا دلالة فيه على ان الحادث اتفاقا لا الطلب علته

وكذا الطلب لملاحظة الحدوث وانما يتم الدلالة المذكورة
على تقدير [illegible] طلب العلة
عليه [illegible] وايضا الدليل [illegible]
المعارضة بالمثل [illegible]

اصلا فظهر ان ذلك الطلب للاحظة عدم جواز الوجود اتفاقا ولا يكفي فيه
ملاحظة امكانه وحدوثه بدون تلك الملاحظة قال الامام الرازي في شرحه
للاشارات معترضا على الشيخ وهذا المقام انه تكلم به فيما لا حاجة اليه ولم
يتكلم فيما اليه حاجة وذلك لانه اثبت ان المفتقر الى الفاعل هو وجود الحادث
ولا حاجة الى ذلك لعدم الخلاف فيه ولم يتكلم في ان علة الحاجة هي الحدوث ام لا
وهذا هو محل الخلاف وقال الفاضل الشريف الطوسي في الرد عليه اما قوله لا حاجة
الى بيان ان الوجود الحادث مفتقر الى الفاعل اذ لا خلاف فيه فليس بصحيح لان
منشأ الخلاف هو ان المفعول في اي شيء يتعلق بفاعله فذهب الحكماء الى انه يتعلق
به في وجوده سواء كان التعلق حادثا او غير حادث وذهب الجمهور الى انه
يتعلق به في حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم في صدر النمط واعترف هذا
الفاضل فكان من الواجب تحقيق الحق في ذلك فحقق في الفصل السابق انه يتعلق
في وجوده ثم انه احتاج الى بيان ان سبب تعلق هذا الوجود بالفاعل ما هو اذ لم يكن
الوجود متعلقا بالفاعل كيف اتفق ليظهر من ذلك ان التعلق حاصل في جميع
اوقات هذا الوجود او في وقت حدوثه فقط فان مطلوبه تم بذلك فبينه في هذا
الفصل ولذلك سماه بالتكملة وقد ظهر ان سبب التعلق هو الوجوب بالغير فظهر ان
الواجب بالغير سواء كان دائما او غير دائم متعلق بالغير في وجوده ما دام موجودا
وهذا مطلوب الشيخ اما البحث عن علة الحاجة هي الامكان او هي الحدوث فليس
بمفيد في هذا الموضع لان علة الحاجة ان كان هو الحدوث وكان المحدث محتاجا
في جميع اوقات وجوده لم يكن للشيخ ههنا بضائر كما صرح به في آخر الفصل ولو كان
هو الامكان وكان الممكن غير موجود وغير متعلق بالفاعل لم يكن بنافع له فلذلك
لم يتعرض الشيخ لهذا البحث ههنا اصلا وبهذا التفصيل تبين ان الخلاف بين

ان وجود الحادث

الفريقين في المتباينين على ما اشرنا اليه فيما تقدم احدهما ان تعلق المفعول
بالفاعل فيهم والثاني ان احتياجه اليه وقد اشتبه الفرق بينهما على الاكثر
فزلت اقدامهم فيها بهذا المقام وانا اريد ان اثبت فرقه فيه بتوضيح المرام
وتحقيق الكلام بتوفيق الملك العلام فنقول لا بد اولا من التنبيه على ان الحدوث
في المتنازع ليس بمعنى واحد بل هو مشترك في المقام الاول بالخروج من العدم الى الوجود
وفي المقام الثاني بمسبوقية الوجود بالعدم وقد يشهد للتفسير الاول قول الذي
الحال ان ما فيه التعلق هو الحدوث بزوال التعلق بعد حصول الوجود بزوال
الحدوث فانه لو كان المراد من الحدوث ههنا مسبوقية الوجود بالعدم لما صح منهم
هذا القول ويشهد للتفسير الثاني قولهم الحدوث متأخر عن الوجود المتأخر عن
الايجاب المتأخر عن الحاجة فكيف يكون علة لها ولا شطرا فان الحدوث بالمعنى
الاول ليس متأخرا عن الوجود انما المتأخر منه هو الحدوث بالمعنى الثاني وهذا الفرق
مما تفردت باظهاره وقد كان مشتبها الى الآن على فحول الفضلاء حتى قال الفاضل
الرازي في المحاكمات لعدم شعوره بالفرق المذكور ليت شعري ان من يقول المتعلق
هو الحدوث فبسبب التعلق اي شيء هل هو الحدوث او غيره فليس هذا الكلام الا سفسطة
وقد عرفت ان التشويش في الفهم لا في المفهوم وقال الفاضل الشريف في شرح المواقف
في تعليل قول المتكلمين المحوج هو الحدوث لان الممكن انما يحتاج الى المؤثر في خروجه
من العدم الى الوجود يعني الحدوث اذ هو تمتنع لا تتم بذلك فاذا فرضت الى الوجود زال
الحاجة ولهذا يبقى بعد زوال المؤثر ولم يفرق بين الحدوث الذي هو مناط الحاجة
والحدوث الذي هو مانع الحاجة فان المذكور في المعلل هو الاول والذي ذكره ذلك
الفاضل في التعليل انما هو الثاني ثم انه لم يدر انه اي على تقدير ان يكون المراد
من الحدوث هنالك معنى الخروج من العدم الى الوجود لا يستلزم صحة ما نقله صاحب المواقف

جبين
ضل
لت
نسخ ان للامام الرازي

عن الامام الرازي في تضعيف قول المتكلمين من التعليل القائل لان الحدوث
صفة للوجود لانه ما هو صفة للوجود على ما اعترف به نفسه هو الحدوث بمعنى
مسبوقية الوجود بالعدم لا الحدوث بمعنى الخروج من العدم الى الوجود وللفاضل
المذكور كلام آخر نشأ في ايضا عدم الفرق بين الحدوثين على ما يحيط به خبير
اذ قد خلط الفاضل الطوسي ايضا بينهما فيما نقلناه قبل هذا من قوله لان علة
الحاجة ان كان هو الحدوث وكان المحدث محتاجا في جميع حالات وجوده لم يكن
للشيخ هنا مخلص وذلك لان الجمع بين المقدمتين المذكورتين انما يتيسر
على ارادة معنى المسبوقية من الحدوث والكلام في المقام المذكور على ما عرفت مما
تقدم انما هو في الحدوث بمعنى الخروج والعلم ان الخلاف في المقام انما بين الحكماء
وقدماء المتكلمين خاصة صرح بذلك الفاضل الطوسي حيث قال في تلخيص المحصل
والقائلون بكون الامكان علة الحاجة هم الفلاسفة والمتأخرون من المتكلمين
والقائلون بكون الحدوث علة لها هم الاقدمون منهم وهذا ايضا مما غفل عنه
كثير ممن حسن الظن بشأنه منهم صاحب المواقف حيث قال فيه قال المتكلمون المحوج
هو الحدوث فانه صريح في نسبة القول المذكور الى عامتهم ومنهم الفاضل الشريف حيث
قال في شرحه للمواقف ان مذهب القدماء ان علة الحاجة هي الامكان ومذهب جمهور
المتكلمين انما الحدوث وحده او مع الامكان على ان بنسبة كل من المذهبين الى صاحب
الآخر ولعقوله عما ذكرنا من ان المتأخرين من المتكلمين موافقون في القول بان
علة الحاجة هي الامكان قال الفاضل المذكور في الالهيات الكتاب المزبور ان استدلال
المتكلمين على اثبات الصانع بامكانه تارة وبحدوثه اخرى بناء على ان علة الحاجة
عندهم اما الحدوث وحده او الامكان مع الحدوث شطرا او شرطا ولو لا غفلته عما
ذكرنا لعلم ان الاستدلال بالامكان على رأي المتأخرين من المتكلمين والاستدلال بالحدوث

على رأي

على رأي القدماء منهم ثم انه قد اشتهر فيما بينهم الرد على القائلين بان علة
الحاجة هي الحدوث بانه متأخر عن الوجود فلا يصلح علة لما يتقدم عليه بمراتب قال
الفاضل الطوسي الحدوث هو كون الوجود مسبوقا بالعدم فالموصوف الموجود
والصفة متأخرة بالطبع عن موصوفها والوجود الموصوف به متأخر عن احتياج
الاثر اليه في الوجود تأخرا بالطبع واحتياج الاثر متأخر عن تأثير المؤثر بالذات
تأخر المعلول عن العلة وتأثير المؤثر متأخر عن احتياج الاثر اليه في الوجود تأخرا
بالطبع واحتياج الاثر متأخر عن علته بالذات وجميعها اربع مراتب اثنان بالطبع
واثنان بالذات وذلك يقتضي امتناع كون الحدوث علة الاحتياج انتهى كلامه
والرد المذكور مردود لانهم لم يريدوا بالعلة في قولهم علة الحاجة الحدوث علة
الموثرية وهم فضلاء العقلاء دونها والقول بان علة ثبوت الحاجة للممكن حدوثه
تما لا يشتبه على من له ادنى تميز من الصبيان وهل يجوز ان يتفق طائفة جليلة
من اعلام الاسلام على ما لا ينبغي ان يصدر عن ولد صبي قدام الانام بل ارادوا
علة الاثبات والواسطة في التصديق فالمعنى ان حكم العقل على الممكن بالحاجة
بملاحظة حدوثه والعلم بانه حادث ويشهد بما ذكرنا ان هذا لا مرد لشهادة
الاول انهم قالوا بزوال الحاجة بعد الخروج من العدم الى الوجود بزوال ما به
تعلق المفعول بالفاعل وهو الحدوث بمعنى الخروج من العدم الى الوجود على ما
عرفت فيما سبق وهذا القول منهم كالنص على ان مرادهم من العلية في قولهم
علة حاجة الممكن هي الحدوث هي مسبوقية الوجود بالعدم انما بحسب الاثبات لا بحسب
الثبوت وزعم ان ثبوت الحدوث بهذا المعنى لا يزول ويلزمه ان يزول بتاتا ان لا
ثبوت الحاجة على تقدير ان يكون العلية بينهما بحسب الثبوت ولا يجدي زوال
ما به التعلق بل نقول يلزم في القول بزوال ما به التعلق بين المفعول والفاعل

مع بقاء ما به احتياجه اليه وهو لا يلزمونه لان الاحتياج فيما به التعلق
من جهتهم ان الاحتياج لا يوجد بدونه لا قبله ولا بعده والثاني ان القائلين
بعلية الحدوث للحاجة بعضهم ينكرون العلية الحقيقية والترتب
العقلي بين الاشياء فكيف يصح منهم القول بان ثبوت الحدوث للممكن علة
حقيقية لثبوت الحاجة له لا يقال انهم ينكرون العلية في نفس الامر بين الاشياء
انما المنكر عندهم العلية في نفس الامر بين الموجودات الا انا نقول الاعتبارات المتجددة
في حكم الموجودات عندهم فهم لا ينكرون العلية في نفس الامر بين الموجودات كذلك ينكرونها
بين ما في حكمها من المتجددات ويرشدك اليه انكارهم الترتب العقلي بين النتيجة
والنظر الصحيح وقال صاحب المواقف في الرد المذكور لا يخفى انه مغالطة لانهم لم يريدوا
الا ان حكم العقل بالحاجة بملاحظة الحدوث لا ان الحدوث علة في الخارج فيتوجه
فيتوجه وانما قيد العلية المنفية بالخارجية لانهم ينكرون الوجود الذهني و
ثبوت الاحكام النفس الامرية بحسبه فلا علية في نفس الامر عندهم الا بين موجودين في
الخارج ولو بالوجود الغير كما في الهيولى كان الحاجة وما قيل انها علة لها انما
لا وجود لها في الخارج اصلا لم يتصور العلية بينهما بحسب الخارج واذا لا علية
بحسبه فلا علية بينهما اصلا وهذا الكلام واضح لا خفاء فيه وان اشتبه بينهما بحسب
الخارج على الشارح الفاضل حيث قال ونحن نقول ان قولنا الممكن يحتاج في الوجود
الى المؤثر قضية صادقة في نفس الامر فيكون الممكن موصوفا في حد ذاته بالحاجة الى الغير
وكما ان اتصاف الشيء بالصفات الوجودية يحتاج الى علة هي ذات الموصوف او غيره
كذلك اتصافه بالصفات العدمية يحتاج اليها والفرق ان الوجودية يحتاج الى العلة
في وجودها ايضا دون العدمية اذ لا وجود لها الا ترى انه اذا قيل لم اتصف زيد بالعمى
كان سؤالا مقبولا عند العقلاء بخلاف ما لو قيل اي شيء وجد العمى فيه وكما يجوز ان يعلل

اتصاف الشيء ببعض من الاوصاف الثبوتية باتصافه ببعض آخر منها كذلك يجوز
ان يعلل اتصافه ببعض الاعتبارات ببعض آخر منها وكما ان العلل هناك موصوفة بالتقدم
على معلولاتها كذلك هاهنا موصوفة به ايضا اذا عرفت هذا فالمقصود في هذا المقام
بيان ان علة اتصاف الممكن بالحاجة في نفس الامر ماذا فذهب القدماء الى ان تلك
العلة هي اتصافه بالامكان وذهب جمهور المتأخرين الى انها اتصافه بالحدوث
وحده او مع غيره فرد عليهم ان اتصاف الحادث بالحدوث في نفس الامر متأخر
بالذات عن اتصافه بالوجود فيها واتصافه بالوجود فيها متأخر كذلك عن
الايجاد وهو ايضا متأخر كذلك عن احتياجه فلا يمكن ان يكون اتصافه بالحدوث
علة لاتصافه بالحاجة وهذا كلام منقح لا مغالطة فيه اصلا اذ لم يرد به ان هذه
الامور موجودات خارجية وبعضها علل لبعض في الخارج حتى يكون من قبيل
تنزيل الاعتبارات منزلة الحقيقيات بل اريد انها امور اعتبارية لا حاجة بها
الى علة في وجودها لكن الاشياء متصفة بها في نفس الامر فلا بد لذلك الاتصاف
من علة متقدمة على معلولها بحسب نفس الامر كما ترى هاهنا كلام وانت خبير
بما وقفت على منشاء ما قال صاحب المواقف فقد عرفت ان هذا التفصيل
تطويل بلا تحصيل بحيث لا يشفي العليل ولا يروي الغليل ثم انه قال واما قولهم
لانهم لم يريدوا الا فان ارادوا به ان الحدوث علة لحكم العقل بالحاجة كونه
علة للحاجة في نفس الامر دون الخارج كما صححنا كان الدور لازما قطعا وان
اراد به انه علة الحكم والتصديق بالحاجة فقط لم يكن له تعلق بهذا المقام اذ
المقصود فيه بيان علة الحاجة لا بيان علة التصديق بها كما لا يخفى ولا يذهب
عليك انه بعد ما صرح القائل بان الرد المذكور مغالطة لا احتمال لمنع الذي
ارادوه من كون الحدوث علة الحاجة فلا مساغ لهذا الترديد لانه ذكر التصريح

بناءً على الصحيح على أن المراد بما ذكر في ثاني شقي الترديد أولاً أنه
لا يكون له تعلق بهذا المقام فمسلم والقائل المذكور لا يأبى عنه لان غرضه
تصحيح كلام الجمهور وتوجيهه على وجه يندفع عنه الاشكال المذكور المشهور
لا ربط بهذا المقام وأما أورده ههنا بناء على ما اشتهر فيما بينهم وغاية
لزم مما ذكره ان يكون مثل الآمدي والامام من المصنفين المتبحرين بل
الكلام بهذا الترتيب مخطئين في فهم مراد القوم في نقل الكلام عن جميعهم
في نقلهم للقلاقة المذكورة وهذا أمر مستبعد ما فيه الغلط الفاحش الذي
يستحي الفاضل من التفوه به فضلاً عن اتخاذه مذهباً الجمهور الفضلاء وأما
ما قاله الفاضل الدواني في دفع الرد المذكور من ان ما ذكر انما يتم اذا كان المراد
كون الحدوث بالفعل علة للحاجة اما لو اريد ان علة الحاجة كونه بحيث
لو وجد لكان حادثاً فلا لان هذه الحيثية لا تتأخر عن الوجود فلا يلزم
تقدم الشيء على نفسه لا يقال اذا فسر الحدوث يلزم ان يكون الممكن المعدوم حال
عدمه حادثاً كما كان ممكناً لانا نقول لا فساد في جواز اطلاق الحادث عليه
بهذه الحيثية المذكورة ولا نسلم ان ذلك اصطلاح جديد بل هو مسامحة في
هذا الاصطلاح نظيره ذلك ان قدماء الحكماء فسروا الجوهر بالموجود لا في
موضوع ثم فسر المتأخرون منهم الموجود لا في موضوع بما هو بحيث لو وجد لكان
لا في موضوع ولم يكن هذا منهم اصطلاحاً جديداً اذ لا وجود لا في موضوع فليس
بذلك لان حصول المعنى المذكور للحادث ثم عمومه لجميع افراده لم يثبت بعد ودعوى
أن علة الحاجة في الحوادث هي الحدوث بهذا المعنى فرع ثبوته في جميع الحوادث
نعم لو قيل في معرض الاعتراض على الاستدلال على علية الامكان بابطال علية
الحدوث بالمعنى المشهور بانه لا يلزم من ابطال علية الحدوث بذلك المعنى

عليه

عليه للامكان وانما يلزم ان لو لم يكن للحدوث معنى آخر صالح للعلية ثم يتوقف
الكلام المذكور الى آخره لكان له وجه ولا مدفع له الا بان ثبت ان ازلية الامكان
تستلزم امكان الازلية فانه يندفع الاحتمال المذكور لان مفهوم ثبوت ذلك
المعنى الحادث ان يكون الحدوث لازماً للشيء الحادث بحيث لا يكون قابلاً
للازلية اذ المفروض ان المعنى المذكور علة للحاجة الازلية اللازمة لذات
الممكن فلا يمكن ان يكون مستفاداً من الغير حاصلاً في الممكن بعد ما لم يكن حاصلاً
فيه واذا ثبت امكان الازلية في كل ممكن بحكم الملازمة المذكورة لا يبقى الاحتمال
المزبور ومنهم من قال في مقابلة الرد المذكور بطريق المعارضة بالمثل ان الامكان
ايضاً متأخر عن الوجود لكونه كيفية بالنسبة الى الماهية فلا يصلح علة للحاجة
المتقدمة عليه فلا وجه له لان تأخر الامكان عن مفهوم الوجود لا عن ثبوته
للماهية ولهذا يتصف كل منهما به قبل الاتصاف بخلاف الحدوث فانه متأخر عن ثبوت
الوجود للماهية ولهذا لا يتصف واحد منهما به قبل الاتصاف والفاضل الشريف
قد تعرض في هذا المقام حيث قال في الحواشي التي علقها على شرح التجريد لا شك
في تأخر الحدوث عن الايجاد فعلى هذا صح ان يقال اوجد فحدث وبذلك يتم
المطلوب وقد قلنا انه متأخر عن الوجود ايضاً اولاً ولكنه لم يفصله اذا اريد بالحدوث
المعنى المراد في هذا المقام وهو مسبوقية الوجود بالعدم فلا صحة لترتبه على الايجاد
لانه من لوازم الوجود التي هي لا تأثير للموجد ولا مدخل للايجاد فيه على ما يأتي في
محله فاعترف هذا الفاضل حيث قال في الحواشي التي علقها على شرح المطالع
العالم اذا كان حادثاً فالمستند منه الى الفاعل وجوده واما حدوثه اعني كون
وجوده مسبوقاً بعدمه او كونه خارجاً من العدم الى الوجود فصفة لازمة للوجود
لانه اذا وجد بعد عدمه ولا يتصور ان يكون للموجد مدخل فيها اصلاً وان اريد به

المعنى الآخر وهو الخروج من العدم الى الوجود فلا مساس بالمقام كما لا يخفى
على ذوي الافهام ومن هاهنا تبين انه لم يتميز عند الفاضل المذكور احد
معنى الحدوث عن الآخر وهذا مما وعدناك فيما سبق فتدبر واستدل المحققون
على ان علة الحاجة الى الغير هي الامكان وحده بان العقل اذا لاحظ معنى الامكان
بانه موصوف محتاج الى الغير هي الامكان وان لم يتصور غيره والفاضل الطوسي
قدس سره قرر الدليل المذكور في التجريد هكذا انا اذا لاحظ الذهن الممكن موجودا طلب
العلة وان لم يتصور غيره ولم يصحبه زيادة قوله موجودا لان المقام مقام تجريد
الامكان عن سائر الاوصاف ثم في اللاحظ حتى يتحقق استقلاله في العلية
بمعنى عدم مدخلية الغير فيها ولذلك فرض عدم تصور الغير معه وعلى تقدير تلك
الزيادة يكون الملحوظ الامكان مع الوجود وحينئذ فلا يظهر عدم دخل غير الامكان
في الحاجة فلا يتم المطلوب بل نقول انه ينافي المعنى المذكور لان مطلق الغير صادق
على الوجود وتخصيص الغير بما عداه مما لا يساعد المقام على ان نسبة الامكان
في العلية المذكورة الى طرفي الممكن على السواء فانه كما يحتاج في طرف الوجود الى
العلة كذلك يحتاج في طرف العدم اليها فلا وجه لتخصيص الوجود بالذكر في صدد بيان
ما هو مشترك بينه وبين العدم فافهم نعم لا بد من القيد المذكور في تقرير الاستدلال
على الخلافية الاخرى وهي ان ما فيه حاجة الممكن الموجود الى العلة على الوجود ماذا
هل هو وجوده ام حدوثه على ما مر بيانه فلعل هذا التقرير للاستدلال على الوجه المذكور
في التجريد انما ينطبق على هذه الخلافية لا على التي نحن بصددها فلا مجال
لحمله عليها لان قوله بعد ما ذكر ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما تقدم
صريح في ان الكلام في الخلافية التي نحن بصددها بيانها فان قلت قد يطلق الامكان
ويراد به عدم اقتضاء الماهية واحدا من طرفي الوجود والعدم وقد يطلق ويراد به

سلب الضرورة الذاتية عن طرفي الوجود والعدم وقد يطلق ويراد به تساوي
نسبة الماهية من حيث هي الى طرفي الوجود والعدم وكل من هذه المعاني قابل
لان يراد هاهنا لاستعمال لفظ الامكان فيه شائع ذائع ولا بد في تقرير الاستدلال
من تعيين واحد منها بالارادة فاذا اريد واحد منها يتجه المناقشة باحد الباقيين
بان يقال لم لا يجوز ان يكون علة الحاجة ذلك بل احد المعنيين الآخرين قلت
يستعمل لفظ الامكان في المعاني المذكورة استعمالا شائعا لكن الاصل فيها هو المعنى
الاول والمعنى الثاني متفرع عليه ترتب الاثر على المؤثر التام والمعنى الثالث مترتب
على المعنى الثاني كذلك ولما كانت المعاني المذكورة مترتبة بعضها على بعض بحيث
لا يتصور الانفكاك بينها نزل الكل منزلة معنى واحد الا انه ان نظر الى اصالة المعنى
الاول يكون حمل الامكان المذكور في الاستدلال المزبور عليه اولى وان نظر الى
ترتب الحاجة على المعنى الاخير بلا واسطة بخلاف الاخيرين فان ترتبها على الثاني بواسطة
وعلى الاول بواسطتين يكون حمله عليه اولى فلكل وجه فان قلت اليس للامكان
معنى آخر غير ما ذكره الفاضل الشريف في شرحه للمواقف من انه ما به يمتاز ذات الممكن
عن الغير قلت ذلك مختص بصاحب المواقف وتبعه الفاضل المذكور ولا اثر له في كتب
القدماء وكانه قاسه على الوجوب كما هو الظاهر من كلامه حيث فصل معاني الوجوب
بقوله فالاولى استغناؤه عن الغير والثاني تأكد وجوده وانه مقتضيه لوجوبه
والثالث الشيء الذي به يمتاز الذات عن الغير ثم قال والعكس للامكان حتى يرد
عليه ان ما به يمتاز الذات عن الغير معنى واحد والتعدد انما هو في الحقيقة
كان للتشخص واعلم ان الاستدلال المذكور مبني على ان العلم بتحقق
الشيء انما يستلزم العلم بتحقق الشيء الآخر اذا كان الاول علة مستقلة للثاني
فللخصم ان يمنع ذلك المبنى ويقول لا نسلم اولا ان الاستلزام المذكور مختص

العلة فانه مما لم يقم عليه حجة ولم تشهد له البديهة ولو سلم ذلك لكن لا نم
انه من خواصها بشرط الاستقلال فانا اذا علمنا حصول الجزء الاخير
من العلة التامة كان مستلزما لجزم حصول المعلول وتوضيح المنع الاول ان
الاستلزام بين العلمين لا يدل على علية المعلوم الاول للمعلوم الثاني لجواز
ان يستلزم بعض المعلومات المعينة العلم بالعلة المعينة وان لم يكن
الاستلزام من جانب المعلول كليا كالذي من جانب العلة وبهذا التقرير
اندفع ما ذكره الفاضل الشريف في معرض الجواب حيث قال في الحواشي التجريدية
لانا نقول العلم بوجود المعلول لا يستلزم العلم بوجود علة معينة بل بوجود
علة ما وتفصيل وجه الاندفاع انه ان اراد انه لا شيء من المعلومات يستلزم
العلم بها العلم بالعلة المعينة فلا نم ذلك بل عينه الجاني تقوم عليه الدليل
ولنا ذلك وان اراد ان استلزام العلم بالمعلول المعين للعلم بالعلة
المعينة ليس كليا لتخلفه في بعض المواد فمسلم ولكنه لا يجدي نفعا في دفع ما ذكر
اذ يكفينا جواز ان يكون العلم ببعض المعلومات بخصوصه مستلزما للعلم بالعلة
المعينة ويكون الايجاد من هذا القبيل وعلى تقدير تمامه كلية هذا الاستلزام كما توهمه
الفاضل القوشجي حيث قال في شرح الجديد للتجريد والجواب انه يجب العلم بان
الاوسط ملزوم للاكبر ضرورة اشتراط العلم بالكبرى الكلية فالمعلول لما جاز
ان يكون له علل متعددة لم يصح الاستدلال بوجوده على وجود واحد من علل
انتهى كلامه اذ بحثنا في صدد المنع لا في صدد الاستدلال والتمسك فظهور
عدم الكلية في جانب الخاص لا يجدي نفعا الا في ابطال السند الاخص ولا يكون في
اثبات المقدمة الممنوعة اعني انه ما ذكرا ولا اذا عرض على قانون المناظرة يكون
منعا وسندا اخص منه والتعرض للسند الاخص ولو بالابطال لا يجدي نفعا في دفع

المنع

في دفع المنع وبهذا التفصيل اندفع ما ذكره الفاضل الشريف في الحواشي المذكورة
ايضا بقوله ولا يضا كون الايجاد معلولا للافتقار ظاهر البطلان فان قلت الاتصال
بين الشيئين اما ان يكون بعلية احدهما للاخر او بعلية ثالث لهما والاحتمال الاول
ساقط ههنا بديهة قلت ان الحصر المذكور غير بين ولا مبين وبعد تسليمه يسقط
الاحتمال غير مسلم ودعوى البديهة فيه مكابرة كيف والعقل لا ينقبض من تجويز ان
يكون الماهية منشأ للافتقار ووصف الايجاد ولهذا ابتناء على ان الكلام في الاستلزام
بين العلمين ولازم انه تابع للاستلزام بين المعلومين وبما قررناه اندفع ما ذكره
الفاضل الشريف في الحواشي المذكورة ايضا بقوله على انا نقول البديهة تشهد بان
افتقار الممكن اما للامكان او للحدوث وان علة الافتقار ليست خارجة عنهما
فلما استلزم العلم بالامكان وجوب العلم بالافتقار علم انه العلة بل علم ان
الحدوث ليس معتبرا في العلية لا استقلالا ولا جزءا ولا شرطا بقي ههنا
موضع بحث وهو انه قد علم ان العلة مبناه على ان ما لا يكون مستقلا في ثبوت
شيء لا يستلزم العلم بثبوته العلم بثبوت ذلك الشيء وان جاز ذلك الاستلزام
في طرف الانتفاء فلا اتجاه لان يقال انا نجزم بعدم الكل الذي انعدم بعدم جزء
معين من اجزائه بمجرد الجزم بعدم جزء اخر منها وبحسب ما ذكر ان يكون عدم
الجزء الاخر علة مستقلة لعدم الكل في الصورة المذكورة مع انه لا دخل فيه لا
استقلالا ولا انضماما على الغير ولانا قد قيل انا نجزم بعدم الكل الذي انعدم
بعدم الجزئين معا بمجرد الجزم بعدم جزء واحد وعلى مقتضى ما ذكر يلزم ان يكون
عدم الجزء في الصورة المذكورة علة مستقلة لذلك العدم وليس كذلك فان
العلة المستقلة في تلك الصورة انتفاء الجزئين معا على ما حرر في موضعه
وبالجملة يسلم ما ذكر على الوجه الذي قررناه من نظرية النقض بانه وجه كما

وأمّا المنع الذي سبق ذكره فلا يسلّم عنه واستدل الفاضل القوشجي في الشرح الجديد للتجريد على اصل المطلب بان العقل يحكم بان الممكن يتساوى طرفاه وجوده وعدمه فاحتاج الى مرجح يرجح احدهما على الاخر والحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الاخر الا لمرجح ضروري لا يختص بالعقلاء بل مركوز في طباع البهائم والصبيان ولذلك تراها تنفر من صوت الخشب وهذا الترتيب العقلي الذي هو مدلول لفظ الفاء بين الامكان والحاجة هو المراد بالعلية فالامكان علة الحاجة في نفس الامر وبنى هذا الاستدلال على ان يكون الفاء المذكورة من خواص العلة المستقلة لا تدخل الا عليها وذلك المتوهم يثبت بعد بل نقول ثبت خلافه حيث استعملها القوم في مطلق الترتيب سواء كان ترتيب المعلول على علته المستقلة او على الجزء الاخير منها بل استعملوها في مطلق التعقيب سواء كان تعقيب معلول للعلة او غيره كتعقيب التفصيل للاجمال وقال الفاضل المذكور في بحث السبع من الشرح المذكور ان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على اليد وعلى العضلات وعلى المفتاح وغيرها وهذا القول منه اعتراف بان الترتيب العقلي الذي هو مدلول لفظ الفاء بين حركة اليد وحركة المفتاح لا يدل على تمام المترتب عليه في علية المترتب ثم ان كون الحكم المذكور صحيحا مطابقا للواقع ولا بد منه حتى ينافي حكم العقل بترتب الاحتياج الى المرجح على ما في الممكن من معنى الامكان بانه حكم كاذب لا عبرة به والفاضل الطوسي اشار في التجريد الى دليل على ان الحدوث ليس بعلة للحاجة بقوله وقد يتصور الذهن وجود الحادث فلا يطلبها وكان حقه ان يقول وقد يتصور ضرورة وجود الممكن ولا يطلبها اي لا يطلب العلة فان الكلام في نفي علية ضرورة الوجود لا في نفي علية وجود الحادث ثم ان المهم نفي مطلق الطلب لا الطلب المقيد بالترتب على تصور وجود الحادث

وذكر

وذلك ظاهر وتقرير الدليل المذكور انا قد نتصور ضرورة الوجود ولا يحصل لنا العلم بافتقاره الى الغير وهذا عند تصورنا ضرورته في غفلتنا من امكانه ولو كان الحدوث وحده علة للحاجة لما تخلف العلم بها عن العلم الا ان الفاضل المذكور كفى بطلب العلة عن الجزم بالحاجة اليها وبعدم طلبها عن عدم الجزم بها ولا يذهب عليك ان مبنى هذا الاستدلال على ان العلم بالعلة التامة يستلزم العلم بالمعلول وهذا المبنى مبرهن في موضع ولا بين في نفسه كيف والعقل يجوز ان يكون جهة العلية او كونها مستقلة غير ظاهرة فلا يجزم بحجة العلم بثبوتها بثبوت معلولها

تم

كتبه العبد الضعيف احمد تعالى

في بيان افضلية رسل البشر على رسل الملائكة بسم الله الرحمن الرحيم

فرسل البشر افضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة افضل من عامة البشر وعامة البشر افضل من عامة الملائكة اما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة واما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فلوجوه الاول ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم عم على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تع حكاية ارأيتك هذا الذي كرمت علي وانا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ومقتضى الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى دون العكس الثاني ان كل واحد من اهل اللسان يفهم من قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم الآية ان القصد منه تفضيل آدم عم على

[illegible]

الملائكة وبيان زيادة علمهم واستحقاق التعظيم والتكريم الثالث قوله
تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين والملائكة
من جملة العالم وقد خص عن ذلك عدم الاجماع على عدم تفضيل عامة
البشر على رسل الملائكة فبقي معمولا به فيما عدا ذلك ولا خفاء في
ان هذه المسئلة ظنية يكتفى فيها بالادلة الظنية الرابع ان الانسان
يحصل الفضائل والكمالات العلمية والعملية مع وجود العوائق والموانع
من الشهوات والغضب وسنوح الحاجات الضرورية الشاغلة عن اكتساب
الكمالات ولا شك ان العبادة وكسب الكمال مع الشواغل والعوائق اشق
وادخل في الاخلاص فيكون افضل وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض
الاشاعرة الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوه الاول ان الملائكة ارواح
مجردة كاملة بالفعل مبرأة عن مبادي الشرور والقبائح والآفات كالشهوة
والغضب وعن ظلمات الهيولى والصورة قوية على الافعال العجيبة عالمة
بالكوائن ماضيها وآتيها من غير غلط والجواب ان مبنى ذلك على الاصول الفلسفية
دون الاسلامية الثاني ان الانبياء مع كونهم افضل البشر يتعلمون ويستفيدون
منهم بدليل قوله علمه شديد القوى وقوله نزل به الروح الامين ولا شك ان
المعلم افضل من المتعلم والجواب ان التعليم من الله تعالى والملائكة انما هم المبلغون
الثالث انه قد اطرد في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء وما ذلك
الا لتقدمهم في الشرف والرتبة والجواب ان ذلك لتقدمهم في الوجود اولان
وجودهم اخفى فالايمان بهم اقوى فالتقديم اولى والرابع قوله تعالى لن يستنكف
المسيح عيسى بن مريم ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون فان اهل اللسان
يفهمون من ذلك افضلية الملائكة من عيسى اذ القياس في مثله الترقي

من الادنى الى الاعلى يقال لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان
ولا يقال السلطان ولا الوزير ثم لا قائل بالفصل بين عيسى وغيره
من الانبياء والجواب ان النصارى استعظموا المسيح بحيث يترفع
من ان يكون عبدا من عباد الله تعالى بل ينبغي ان يكون ابنا له لانه مجرد
ولا اب له وقد كان يبرئ الاكمه والابرص ويحيي الموتى بخلاف سائر عباد الله
تعالى من بني آدم فرد الله تعالى عليهم بانه لا يستنكف من ذلك المسيح
ولا من هو اعلى منه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام لهم و
يقدرون باذن الله على افعال اقوى واعجب من ابراء الاكمه والابرص واحياء
الموتى والترقي والعلو انما هو في امر التجرد واظهار الآثار
القوية لا في مطلق الشرف والكمال فلا دلالة على
افضلية الملائكة

مولانا سعد الدين

ان الله على كل شيء قدير كالتوضيح والتقرير لما سبق والشيء يختص بالموجود لانه في الاصل
مصدر شاء اطلق بمعنى شائي تارة وحينئذ يتناول الباري تعالى كما قال قل اي شيء
اكبر شهادة قل الله وبمعنى مشيء اخرى اي مشيء وجوده وما شاء الله وجوده
فهو موجود في الجملة وعليه قوله ان الله على كل شيء قدير والله خالق كل شيء فهما
على عمومهما بلا مثنوية والمعتزلة لما قالوا الشيء ما يصح ان يوجد وهو يعم
الواجب والممكن او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فيعم الممتنع ايضا لزمهم التخصيص
بالممكن في الموضعين بدليل العقل والقدرة هي التمكن من ايجاد الشيء وقيل صفة
تقتضي التمكن وقيل قدرة الانسان هيئة بها يتمكن من الفعل والترك وقدرة الله تعالى
عبارة عن نفي العجز عنه والقادر هو الذي ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل

والتدبير الفعال لما يشاء على ما يشاء ولذلك قلّما يوصف به غير الباري
واشتقاق القدرة من القدر لان القادر يوقع الفعل على مقدار قوته
او على مقدار ما يقتضيه مشيته وفيه دليل على ان الحادث حال حدوثه
والممكن حال بقائه مقدوران وان مقدور العبد مقدور الله تعالى
لانه شيء وكل شيء مقدور تفسير قاضي

أيحب احدكم ان يأكل لحم اخيه ميتا • تمثيل وتصوير لما يناله المغتاب من عرض
المغتاب على افظع وجه وافحشه وفيه مبالغات شتى منها الاستفهام
الذي معناه التقرير ومنها جعل ما هو في الغاية من الكراهة موصولا بالمحبة
ومنها اسناد الفعل الى احدكم والاشعار بان احدا من الاحدين لا يحب ذلك
ومنها تمثيل الاغتياب بأكل لحم الانسان حتى جعل الانسان
اخا ومنها ان لم يقتصر على لحم الاخ حتى جعل ميتا وعن قتادة كما تكره ان
وجدت جيفة مدودة ان تأكل منها كذلك فاكره لحم اخيك وهو حي وانتصب
ميتا على الحال من اللحم ويجوز ان ينتصب عن الاخ وقرئ ميّتا • كشاف

قال الراغب في الفرق بين الشك والمرية والريب ان الشك وقوف النفس
بين الشيئين المتقابلين بحيث لا يترجح على الآخر بامارة والمرية التردد في
المتقابلين وطلب الامارة مأخوذ من مري الضرع اي مسحه للدر فكان يحصل
تردد وفي طلب ما يقتضي غلبة الظن والريب ان يتوهم في الشيء امر ما لم ينكشف
عما يتوهم فيه ولما كان الريب اضعف في قوله تعالى لا ريب فيه كان نفيه
ابلغ • كذا قال پاشا زاده • في اول سورة البقرة •

روي ان حملة العرش ارجلهم في الارض السفلى ورؤوسهم قد خرقت العرش
وهم خشوع لا يرفعون طرفهم وعن النبي لا تتفكروا في عظم ربكم ولكن تفكروا
فيما خلق الله من الملائكة فان خلقا من الملائكة يقال له اسرافيل زاوية من زوايا
العرش على كاهله وقدماه في الارض السفلى وقد مرق رأسه من سبع
سموات وانه ليتضاءل من عظمة الله حتى يصير كأنه الوصع وفي الحديث ان الله
تعالى امر جميع الملائكة ان يغدوا ويروحوا بالسلام على حملة العرش
تفضيلا لهم على سائر الملائكة وقيل خلق الله العرش من جوهرة خضراء و
بين القائمتين من قوائمه خفقان الطير المسرع ثمانين الف عام
وقيل حول العرش سبعون الف صف من الملائكة يطوفون مهللين مكبرين
ومن ورائهم سبعون الف صف قيام قد وضعوا ايديهم على عواتقهم رافعين
اصواتهم بالتهليل والتكبير ومن ورائهم مائة الف صف قد وضعوا
الايمان على الشمائل ما منهم احد الا وهو يسبح بما لا يسبح به الآخر وقرأ
ابن عباس رضي العرش بضم العين كشاف نوراسه

لا جرم سياقه على مذهب البصريين ان يجعل لا ردا لما دعاه اليه قومه وجرم
فعل بمعنى حق وان مع ما في حيزه فاعله اي حق ووجب بطلان دعوته او بمعنى كسب
كسب من قوله تعالى ولا يجرمنكم شنآن قوم ان صدوكم عن المسجد الحرام ان تعتدوا
اي كسبه ذلك الدعاء اليه بطلان دعوته على معنى انه ما حصل من ذلك الا ظهور
بطلان دعوته ويجوز ان يقال ان لا جرم نظير لا بد فعل من الجرم وهو القطع كما
ان بدا فعل من التبديد وهو التفريق فكما ان معنى لا بد انك تفعل كذا بمعنى
لا بعد لك من فعله فكذلك لا جرم ان لهم النار اي لا قطع لذلك بمعنى انهم ابدا يستحقون
النار لا انقطاع لاستحقاقهم ولا قطع لبطلان دعوة الاصنام اي لا تزال باطلة
لا ينقطع ذلك فينقلب حقا وروي عن العرب لا جرم انه يقال بضم الجيم وسكون
الراء بزنة بد وفعل وفعل اخوان كرشد ورشد • من كشاف في سورة
المؤمن

بسم الله الرحمن الرحيم

قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم أفرطوا في الجناية عليها بالإسراف في المعاصي وإضافة العباد تخصصه بالمؤمنين على ما هو عرف القرآن لا تقنطوا من رحمة الله لا تيأسوا من مغفرته أولا وتفضله ثانيا إن الله يغفر الذنوب جميعا عفوا ولو بعد بعد وتقييده بالتوبة خلاف الظاهر ويدل على الإطلاق فيما عدا الشرك قوله إن الله لا يغفر أن يشرك به الآية والتعليل بقوله إنه هو الغفور الرحيم على المبالغة وإفادة الحصر والوعد بالرحمة بعد المغفرة وتقديم ما يستدعي عموم المغفرة مما في عبادي من الدلالة على الذلة والاختصاص المقتضيين للترحم وتخصيص ضرر الإسراف بأنفسهم والنهي عن القنوط مطلقا عن الرحمة فضلا عن المغفرة وإطلاقها وتعليله بأن الله يغفر الذنوب ووضع اسم الله موضع الضمير لدلالته على أنه المستغني والمنعم على الإطلاق والتأكيد بالجميع وما روي أنه عليه السلام قال ما أحب أن لي الدنيا وما فيها بها فقال رجل يا رسول الله ومن أشرك فسكت ساعة ثم قال ألا ومن أشرك ثلاث مرات وما روي أن أهل مكة قالوا يزعم محمد أن من عبد الأوثان وقتل النفس فنزلت وقيل في عياش والوليد بن الوليد في جماعة فتنوا فافتتنوا أو في الوحشي لا ينفي عمومها

تفسير واحد

وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون لما خلقهم على صورة متوجهة إلى العبادة مغلبة لها جعل خلقهم مغيا بها مبالغة في ذلك ولو حمل على ظاهره مع أن الدليل يمنعه لنافى ظاهر قوله ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والإنس وقيل معناه إلا لآمرهم بالعبادة أو ليكونوا عبادا لي

تم تفسير القاضي

تمت

وأما السؤال بعد ذكر عن إسقاط حقوق العباد بالتوبة ومن حقوق الكفر فإما من جهل قبيح أو من عناد صريح

أو بعد التخصيص بالكفار التصريح في قوله إن الله لا يغفر أن يشرك به

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أبدع بحكمته النفوس والأرواح ❁ واخترع بقدرته الأبدان والأشباح ❁ وصلى الله على المصطفى من بريته ❁ خصوصا على سيدنا محمد وآله وعترته ❁ وسلم تسليما كثيرا ❁ ورضي الله تعالى عنا وعن إخواننا في الدين ❁ إلى يوم الدين وبعد فيقول أفقر خلق الله إليه عبد الله بن محمد ختم الله له بالحسنى لما نظرت في قصيدة الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا التي عملها في كيفية تعلق النفس بالبدن فتأملت في دقائق الرموز فيها رأيت في بعض مواضع منها صعوبة ودقة لا ينكشف في بادئ الرأي سترها فأردت أن أكتب لها كلاما ليكون كالشرح لها ليزيل صعوبتها ويعم نفعها تذكرة مني لكل عالم ليذكرني بصالح دعائه لا لإظهار الفضل المذموم فالمرجو ممن يتأمل في هذا الكتاب أن ينظر فيه بعين الرضا والإنصاف ويصلح بعد الإمعان ما يطلع عليه من الزلل والخلل فإن الإنسان من النسيان والنسيان مرفوع على الإنسان والله الموفق لذلك وهو حسبي ونعم الوكيل ❁ قال الشيخ

هبطت إليك من المحل الأرفع
ورقاء ذات تعزز وتمنع

الهبوط النزول من الأعلى إلى الأسفل الورقاء الحمامة التي لونها سواد مع قليل بياض التعزز كون الشيء ذا عزة التمنع الاستقامة والقوة قوله ورقاء فاعل هبطت وقوله ذات تعزز صفة لورقاء المخاطب بقوله إليك البدن الشخص

الموصوف بالحس والحركة والمراد بقوله من المحل الارفع عالم الارواح فالرفعة على
هذا رفعة القدر دون المكان اذ لا مكان هناك بل هو المعبر عنه بالامكان فعلى هذا
يكون معنى هبطت تنزلت من الكمالية التي كانت عليها الحاصلة لها من جهة
الصدور من المبدا المفارق العقلي النوراني بالتعلق بالمادة الجسمية الظلمانية
وذكر في كتاب مجموع العلوم والارواح ان الموجودات على قسمين امرى وخلقى
فالخلقي جميع عالم المحسوسات والامرى عالم المعقولات فالانسان على قسمين ١
قسم ظاهر محسوس وهو الجسم وقسم باطن خفي وهو النفس فجسمه من عالم الخلق
ونفسه من عالم الامر والخلق صنعة والامر صنعه وعلى هذا التاويل يكون النفس
مجردة كما هو مذهب الشيخ ويحتمل ان يراد به عالم الافلاك فالرفعة على هذا يحتمل
ان يكون رفعة القدر وان يكون رفعة المكان فعلى هذا التاويل يكون النفس
جسما كما هو مذهب المليين والاول اولى وان يخالف الظاهر النظم لان فيه
باطن النظم والمراد بالورقاء النفس التي تنزلت اليك وتعلقت بك بابدانها
الشخص ها ورقاء صاحبه عز وقوة من عالم الارواح اعلم ان قوله هبطت
اشارة الى قوله تعالى وقلنا اهبطوا وفي قوله ورقاء الى حالة النفس الخفاء
والظهور اذ الورقاء ما يكون لونه سواد مع قليل بياض كما ان النفس محجوبة
عن الحواس ظاهرة في ذاتها فالخفاء مناسبة السواد والظهور مناسبة البياض
فلهذه النكتة عبر عنها بالورقاء دون غيرها فالى ما ذكرنا اشار الشيخ بقوله

محجوبة عن كل مقلة عارف
وهي التي سفرت ولم تتبرقع

الحجب والحجابة الحجاب المنع المقلة سواد العين وبياضها السفر كشف الوجه
التبرقع لبس البرقع وهو ما يستر به الوجه وقوله محجوبة وقع صفة ورقاء او خبر

مبتدا محذوف ويحتمل ان يكون نصبا على الحال من ورقاء والعامل هبطت
والواو في قوله وهي للحال ويحتمل ان تكون للعطف على تقدير ان يكون محجوبة
خبر مبتدا محذوف والمعنى هبطت اليك ورقاء محجوبة او هي محجوبة ممنوعة
عن عين كل عارف والحال انها التي كشفت او هي التي كشفت وجهها
ولم تتبرقع اي لم يستر وجهها بالبرقع يعني ان النفس الناطقة محجوبة
عن عين كل عارف لا يدركها ابصارهم لتجردها عن المادة والبصر لا يدرك
المجردات وانما يدركها البصيرة والمراد من السفر وعدم التبرقع ظهورها
بالعلم المستفاد من البرهان القائم على وجودها والتحقيق ههنا ان
الموجودات سواء كانت مادية او مجردة ظاهرة في ذاتها الا ان ادراك
ظهورها لا يكون بالحواس الظاهرة وانما يكون بالحواس الباطنة او العقل
ولذلك قال الشيخ وهي التي سفرت ولم تتبرقع يعني ان النفس ظاهرة في
ذاتها الا انها محجوبة عن الحواس لما تدرك بها فليتامل ثم قال الشيخ

وصلت على كره اليك وربما
كرهت فراقك وهي ذات تفجع

الكره والكراهة التفجع والتوجع قوله على كره في محل النصب على انه حال من
الضمير المستكن في وصلت والواو في قوله وهي للحال اي تعلقت النفس
ببدنك على كراهة وعدم رضى وربما كرهت مفارقتك والحال انها
تتحزن لمفارقتك يعني ان النفس الناطقة تعلقت بالبدن على الكراهة
وعدم الرضى لان النفس جوهر لطيف روحاني والبدن جوهر كثيف جسماني
وهما متضادان ومن شان الضدان ينفر من ضده دائما فلم يقع الاتصال
بينهما الا بالكراهة اما بعد تعلقها بالبدن فكثيرا لا تريد المفارقة اما لالف الجسم

من تعلق النفس بالبدن اكتسابا بالكمالات وتحصيل السعادات بالاعتقادات
اليقينية بحيث لم يمنها كذلك مشتاق الى كسبها وتحصيلها فتريد بقاء
التعلق دهراً طويلاً لتتمكن من اكتسابها اولا نها لما تعلقت بالبدن الفت
واستأنست به وبما يتعلق به من القوى البدنية والعلايق الجسمية
فلا تريد مفارقتها والى هذا المعنى اشار الشيخ بقوله فقال الشيخ ∴

أنفت وما أنست فلما واصلت
ألفت مجاورة الخراب البلقع

الانفة الاستنكاف والانس الاطمئنان والالفة البلقع الارض
الخالية عن الكلاء والكلام المعنى استنكفت الورقاء نفساً اطمأنت فلما
وصلت ستانست بمجاورة الخراب الخالي يعني لما نظرت النفس الى تقدس
ذاتها وعلو مرتبتها استنكفت ان تأخذ مقاماً في الحضيض السفلي
بعد مكنها في الاوج العلوي ولكن لما واصلت البدن وقواه الظاهرة
والباطنة ورتبت لها مبادي الشهوات الفت واستأنست بالعيش الزائل و
انما عبر عن البدن بالخراب البلقع وان كان عمراناً بسبب القوى الحاصلة
له لان البدن من حيث هو هو خال عن القوى فهي انما تحصل له بتعلق
النفس ∴ فقال الشيخ

وأظنها نسيت عهوداً بالحمى
ومنازلاً بفراقها لم تقنع

العهود جمع عهد الحمى موضع الكلاء في قوله بالحمى يحتمل ان يكون للمصاحبة اي
باصحاب الحمى ويحتمل ان يكون بمعنى في والباء في قوله بفراقها تتعلق بقوله لم
تقنع المعنى اظن الورقاء ناسية عهوداً اصحاب الحمى او عهوداً حاصلة في الحمى

مع اصحابه

٣٠٩
310

مع اصحابه وناسية منازلاً لم تقنع بفراقها يعني ان النفس بسبب الحد
والالفة بالبدن نسيت عهوداً محرراً في العالم العلوي ونسيت المنازل
التي كانت لا ترضى بمفارقتها وقال الشيخ ∴

حتى إذا اتصلت بهاء هبوطها
من ميم مركزها بذات الأجرع ∴

المراد بهاء الهبوط العالم الحسي لان النازل من العالم العلوي ينتهي اليه
وانما عبر عنه بهاء الهبوط لان بينه وبين حرف الهاء مناسبة وهي
ان في حرف الهاء عقداً كما في هذا العالم والمراد بميم المركز العالم العقلي
لان النفس نازلة من عالم هذا العالم وترجع اليه فكان هذا العالم
اولاً واخراً بالنظر الى محل النفس وذهابها كما ان حلقة ميم في لفظ
ميم اول وآخر ويمكن ان يقول بوجه آخر ويقال ان للنفس مركزاً ومقراً
هو مبدأ وجودها ومقر تمتعها فشرح فيتها من منزلها وهو العالم
العلوي المتقدم على السفلي مبدأ الفطرة وهبوطاً ونزولاً وهو مركزه
ذلها وغاية بعدها من المبدأ وهو العالم السفلي المتأخر منه فعبر عنهما
اعني العالم العلوي والسفلي من حرفين من عبارتهما اي المركز والهبوط
احدهما وهو الميم باعتبار المخرج مبدأ في عبارته اعني المركز والثاني وهو
الهاء باعتبار منتهى في عبارته اعني الهبوط طلباً للتناسب بين العبارة و
المعنى الاجرع في اللغة الرمل المستوي وذات الاجرع ههنا عبارة عن الموضع
الذي يتفرج فيه الاصحاب ويتنزه فيه الاحباب اعني المجردات والروحانيات
وكانه انما عبر عن ذكر الموضع بذات الاجرع لاستوائه وعدم تغيره وانتقاله
سالت بعض الحكماء في المنام عن العالم العقلي فقال هو عالم بسيط مجرد ليس

في لون ولا حزن ولا انقلاب من حال الى حال هذا عبارة الفخر بتوسطها
بين مركزها عائدا الى الوراء. والكاف والمجرور راجع عن نعت متعلق بهبوطها
وقوله بذات الاجرع في محل النصب على الحالية من مركزها. قال الشيخ

علقت بها ثاء الثقيل فأصبحت
بين المعالم والطلول الخضع

المراد بثاء الثقيل اول ما يتكون من متعلقات النفس وهو القلب
قال ارسطو هو اول عضو يتحرك وآخر عضو يسكن، عند الموت وعند
بعضهم هو القوة الحيوانية وهو اقرب على تقدير ان يكون المراد ما
تكون اولا من القوى لكن يحتمل ان يراد بالثقيل البدن وبثاء القلب
وبنقطها الثلث الارواح الثلث المنشعبة من القلب عند تعلق النفس
بها اولها الروح الحيواني ومحلها القلب وهو بخار لطيف يتولد من
الدم في القلب شبه السراج ويصل منه الى جميع اطراف البدن والثاني
الروح النفساني وهو بخار لطيف يصعد من القلب الى الدماغ بمجاري
الشرايين والثالث الروح الطبيعي وهو بخار لطيف يرجع من القلب
الى الكبد وهذا التأويل هو الاولى يظهر بالتأمل ان شاء الله تعالى وههنا
تحقيقات عميقة لا يليق بهذا المقام فلتطلب في كتب الطب المعالم جمع معلم
وهو موضع العلم بمعنى العلامة يعني المعالم المواضع التي فيها علائم الديار
والطلول جمع طلل وهو ما يبقى من علامات الدار المندرسة الخضع جمع خاضع
والمراد بالمعالم والطلول الخضع اجزاء البدن وقواه الضعيفة بالنسبة
الى العالم الروحاني يعني ان النفس لما تعلقت بالبدن علق بها القلب مع
قواه الجسمانية فأقامت بين الاماكن المندرسة والمواضع المنحطة وكذلك

تبكي

تبكي بكاء روحانيا على مفارقة الاشكال والشيخ اشار الى هذا بقوله

تبكي وقد ذكرت عهودا بالحمى
بمدامع تهمي ولما تقلع

العهود جمع عهد والمدامع جمع مدمع وهو موضع الدمع ويقال للدمع ايضا
الهمي سيل الماء والواو في قوله وقد للحال والجار والمجرور في قوله بالحمى محل النصب
على انه صفة عهودا والجار والمجرور في قوله بمدامع متعلق بقوله تبكي وقوله تهمي صفة
مدامع والواو في قوله ولما للحال ويحتمل ان تكون للعطف على قوله وقد ذكرت لكن
اذا جعلت للحال ينبغي ان تقرأ تقلع على صيغة المضارع الرباعي المبني للفاعل من
الاقلاع بمعنى السكوت والانقطاع واذا جعلت للعطف ينبغي ان تقرأ على
صيغة مضارع الثلاثي المبني للفاعل من القلع وفيه تكلف وكيف ما كان الواو
في قوله ولما تقلع حال فليتأمل في ذلك بعض الورقا. تبكي بمدامع سائلة حال كونها
غير منقطعة والحال انها ذكرت عهودا كائنة مع اصحاب الحمى او في الحمى الاول وما
تبكي بمدامع سائلة والحال انها ذكرت عهود بالحمى ولما يقلعها. قال الشيخ

وتظل ساجعة على الدمن التي
درست بتكرار الرياح الاربع

تظل اي تصير الساجعة هدير القمري والحمام ونحوهما الدمن جمع دمنة وهي الدار
وعلامتها الدروس الفناء والبلى الرياح الاربع الشمال والجنوب والدبور و
الصبا الشمال هي الريح التي تهب من شمال سمت المشرق والجنوب هي التي تهب من يمينه
والدبور هي التي تهب من جانب المغرب والصبا هي التي تهب من جانب المشرق والمراد
من الرياح الاربع ههنا الكيفيات الاربع اي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
وانما عبر عنها بالرياح الاربع لاشتمالها على الكيفيات الاربع اذ الشمال بارد يابس

والجنوب حار رطب والدبور مايل الى البرودة والرطوبة والصبا مايل الى الحرارة واليبوسة ولان الرياح عابرة للاماكن كان الكيفيات عما فيه للوادي بين نضير الورقاء ساجعة وصايحة على علامات الديار التي اندرست بتكرار الرياح اما الكيفيات عليها والمراد بالعلامات اجزاء البدن قال الشيخ

إذ عاقها الشرك الكثيف فصدها
نقص عن الاوج الفسيح المربع قفص خ

العوق المنع الشرك جمع شركة وهي شبكة الصياد الكثيف الغليظ الصد الصدمه التحويل والتجاوز والاعراض ايضا والمراد ههنا المعنى الاول الاوج الموضع العالي الفسيح الواسع المربع الموضع الذي يسكنونه اوان الربيع قوله الشرك رفع على انه فاعل عاقها والكثيف صفته وقوله نقص فاعل صدها يعني ان سبب بكاء الورقاء هو ان العلائق الجسمانية والهيئات البدنية منعها عن اكتساب الكمالات وتحصيل السعادات كانت ناقصة فحصل لها النقصان عن السمو الى العالم العلوي النوراني وفي بعض النسخ فصدها قفص وهذه العبارة اولى اذ فيها ترشيح لطيف ليس في الاولى وهو ان القفص مما يلايم الطير وفيها نكتة اخرى وهي ان القفص كما يختص في الحقيقة بالطائر وانه لا يتمكن بالمفارقة عنه الا من جهة صاحب القفص وانه مشبك ينظر الطائر منه الى الاشياء الخارجة عن القفص كذلك البدن يختص بالنفس وانها لا تتمكن من المفارقة عن البدن الا باذن الحق خالقه وانه مشبك بالحواس الظاهرة والباطنة والنفس تشاهد الاشياء الخارجة عنها بها وتدرك الاشياء التي في العالم العقلي بقوتها التي هي منسوبة الى العالم العقلي وهي الحواس الخمسة الباطنة والاشياء التي في عالم الحس بقوتها التي هي منسوبة الى عالم الحس وهي الحواس

الخمس الظاهرة الان وفي هذه العبارة اشارة الى ان النفس جسمانية فاني البدن

حتى اذا قرب المسير من الحمى
ودنا الرحيل الى الفضاء الاوسع

المسير السير المراد من الحمى العالم العلوي قوله من الحمى متعلق بقوله قرب ولا يحسن ان يتعلق بالمسير وان كان قريبا لانه ح يكون بمعنى الارتحال وتعلقه من البعد غير مناسب ولا يخفى فساده مزيد آخر الدنو القرب الرحيل الارتحال والفضاء الاوسع العالم الروحاني وهو اوسع العوالم يعني اذا قرب سير الورقاء من العالم الروحاني وقرب ارتحالها اليه قال الشيخ

وغدت مفارقة لكل مخلف
عنها حليف الترب غير مشيع

بقاك خلفه اي صيره خلفا اي ياتي وتركه بعد الحليف المعاهد اي الذي عهد معك الترب التراب يعني حتى اذا صارت الورقاء التي هي النفس مفارقة لكل ما خلفت بعدها وعاهدت معها بالترسيخ غير مشايع لها وغير ماش عقيبها ولم يعد مشيع صفة لقوله حليف الترب يعني حتى اذا صارت النفس مفارقة البدن واجزائه وقواه فالقوى البدنية التي هي تعاهدت اياها بالترب اي البدن اذ هو محلها لم يرافقها ولم يذهب عقيبها بل بقيت ههنا فاسخ مع المادة الجسمية قال الشيخ

سجعت وقد كشف الغطاء فابصرت
ما ليس يدرك بالعيون الهجع

الغطا الستر الذي يغطى به الشيء الهجع جمع هاجع وهو النائم قوله سجعت جواب الشرط وهو قوله حتى اذا قرب الواو في قوله وقد كشف للحال قوله ما ليس يدرك في محل نصب على انه مفعول ابصرت يعني اذا قرب سيرها من عالم الارواح وصارت

مفارقة للعلائق البدنية والعالم الجسماني فاتصلت بالعالم الروحاني صاحت والحال انه قد كشف الغطاء فادركت من الحقائق ما لم تدركها حالة النوم يعني حالة التعلق بالمادة وفيه اشارة الى قوله صلعم الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا وقد اخبر امير المؤمنين علي كرم الله وجهه عن هذا الكشف حالة التعلق بالمادة بقوله لو كشف الغطا ما ازددت يقينا والمراد بالغطاء القوى البدنية في حالة التعلق بالبدن والمراد بالكشف مفارقة البدن وقطع القوى قال الشيخ

وغدت تغرد فوق ذروة شاهق
والعلم يرفع كل من لم يرفع

التغريد التصويت وذروة الشيء اعلاه الذروة رأس الجبل اي الموضع المرتفع منه الشاهق الجبل العالي الشامخ قوله والعلم للتعليل والمراد من الشاهق العالم الروحاني اي صارت تصوت فوق رأس الجبل المرتفع العالي لان العلم يجعل من لم يرفع قدره رفيع القدر يعني اذا تحلت النفس بالعلم والحكمة واستظلت بالنواميس الالهية ثم فارقت البدن وصلت الى المقام الرفيع وهي ثم ترجع مسرورا لان العلم يجعل الوضيع شريفا قال الله تعالى يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات جعلنا الله منهم بفضله ومن

فلاي شيء اهبطت من شامخ
عال الى قعر الحضيض الاوضع

الاهباط الانزال الشامخ الجبل المرتفع الحضيض اسفل الجبل الاوضع المنخفض اي فلاي شيء انزلت من الجبل العالي الى قعر اسفل الجبل وهذا البيت والابيات التي بعده الى القصيدة تشتمل على سؤال يرد على اتصال النفس بالبدن وتوجيهه انه لو كان ينبغي ان لا تتعلق النفس بالبدن لان تعلقها به اما ان يكون لحكمة غير تحصيل الكمال

اوبحكم

او بحكم هي تحصيل الكمال فان كان الاول فعليكم بيان تلك الحكمة لخفائها على اكثر ارباب العقول وان كان الثاني ينبغي ان لا تنقطع تعلقها عن البدن قبل حصوله مع ان اكثر النفوس تفارق ابدانها من غير تحصيل الكمال ولا تتعلق ببدن آخر لتحصيل الكمال والا لزم التناسخ وهو محال واشار الشيخ الى الشق الاول بقوله

ان كان اهبطها الاله لحكمة
طويت عن الفطن اللبيب الاروع

قوله طويت جواب الشرط الفطن الكامل اللبيب العاقل الاروع حديد القلب يعني ان كان انزلها الله تعالى بحكمة غير تحصيل الكمال فتلك الحكمة مخفية على العالم الكامل في العلم العاقل الحديد القلب فينبغي ان تبين تلك الحكمة قال الشيخ

فهبوطها ان كان ضربة لازب
لتكون سامعة لما لم تسمع

اللازب اللازم والسماع يحتمل ان يكون بمعنى القبول يقال سمع الامير كلام زيد اي قبله ويقال في الصلوة سمع الله لمن حمده اي قبل حمد من حمده يعني فهبوط النفس الى العالم الجسمي ان كان بطريق الضرورة لتكون سامعة اي قابلة لما لم تسمع اي لما لم تعلم والسماع ههنا بمعنى العلم ويحتمل ان يكون بمعنى العلم اي يكون عالمة للاشياء التي لم تكن تعلمها قبل الهبوط اليه ويحتمل ان يكون السماع بمعناه اذ المدرك للمعقولات والمحسوسات انما هي النفس لكونها تدرك المعقولات بذاتها اي بلا واسطة آلة وتدرك المحسوسات بواسطة الآلات الجسمانية

وتعود عالمة بكل خفية
في العالمين فخرقها لم يرقع

تعود اي ترجع بكل خفية اي مستورة في العالمين اي عالم الحس وعالم العقل

تخرقها تخرق ثوبها المرقع ايلم يخط برقعة وهي قطعة ثوب يابلى يجبر نقصانها

قوله وتعود عطف على قوله لكون قوله في العالمين جار ومجرور في محل الجر على انه

صفة ضبة على وقوله تخرقها حال طاالشرط اعني قوله ان كان ضربه لازب يعني

ان كان هبوط النفس الى العالم الجسماني وتعلقها بالبدن ضروريا لتدرك المحسوسات

والمعقولات ينبغي ان لا يقطع تعلقها به قبل ذلك لكن ينقطع وهذا البيت

مع البيت المتقدم اشارة الى القسم الثاني وقوله تخرقها المرقع اشارة الى نفي اللازم

وهي التي قطع الزمان طريقها

حتى لقد غربت بغير المطلع

قوله طريقها نصب على انه مفعول قطع يعني النفس هي التي قطع الزمان

طريقها يعني علاقتها التي بسببها يدوم تعلقها بالبدن حتى لقد غربت اي

غابت النفس بغير المطلع اي الطلوع اي غابت ولا تطلع قط في عالم الحس يعني

ان حادث الدهر من القتل والنهار يؤثر في فناء البدن بسبب تحليل

الرطوبات الاصلية التي هي بمنزلة الدهن للحرارة الغريزية فيخرب البدن

وينقطع طريقها بالكلية وفي هذا البيت اشارة الى بطلان التناسخ و

انما اشار اليه ههنا لانه ربما يشكل على القسم الثاني ويقال لم لا يجوز ان يكون

تعلق النفس بالبدن لحكمة هي تحصيل الكمال قوله ان كان كذلك ينبغي ان

لا ينقطع تعلقها عن البدن والحال انه ينقطع قلنا لم لا يجوز ان تتعلق ببدن

آخر بعد على سبيل التناسخ كما ذهب اليه المتقدمين وطائفة من المتأخرين

حتى قال افلاطون في آخر كتابه الموسوم بطيماوس ان الله تبارك وتعالى خلق اولا

الرجال فمن اخطأ في سيرته وتجاوز العدل واستعمل الجور جعل في كور الثاني

امرأة ويزيل الجواب عن هذا الشك ان يقال لا يجوز تعلقها ببدن آخر بعد

فاذا تحللت الرطوبات الاصلية ... بمنزلة الحرارة الغريزية

الكون بيان

٣١٣

314

ويرد فقال الشيخ

على سبيل التناسخ لان التناسخ باطل بالدليل المشهور المذكور في كتب الشيخ

فكانها برق تألق بالحمى

ثم انطوى فكأنه لم يلمع

تألق اي لمع انطوى اي اختفى واستتر قوله تألق صفة قوله برق يعني كان النفس

برق لمع في هذا الموضع يعني الدنيا ثم استتر واختفى فكأن ذلك البرق

لم يلمع شبه اتصال النفس بالبدن بالبرق اللامع الذي لا يتوقع دوامه

لمعانه لان مدة اتصال النفس بالبدن وان كانت مديدة بالنسبة الى بعض

الاشياء لكن تلك المدة بالنسبة الى مدة العالم من ابتدائه الى انتهائه

في غاية القصر وفي بعض النسخ يوجد هذا البيت في الآخر قال الشيخ

انعم برد جواب ما انا فاحص

عنه فنار العلم ذات تشعشع

الانعام الاحسان الفحص التفحص التشعشع ضوء الشيء ذا شعاع

يعني احسن برد جواب سؤال انا سائله لان نار العلم ذا شعاع مرتفع

الضمير في قوله عنه عائد الى ما والفاء في قوله فنار

العلم للتعليل تمت

تمت القصيدة وشرحها بعون الله تعالى وحسن توفيقه وصلى الله على

سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

تسليما

في غرة رجب المرجب

سنة

٩٩١

رسالة في تفسير بسم الله الرحمن الرحيم آية الكرسي للمرحوم كمال پاشازاده

الله لا اله الا هو مبتدأ وخبر والمعنى المستحق للعبادة لا غير وقيل
خبره الحي القيوم ولا اله الا هو معترض بينهما والمراد من الحيوة في حقه
تعالى البقاء الذي لا يتبدل للفناء مجازا وذلك لان الحيوة بحسب اللغة عبارة
عن قوة مزاجية تقتضي الحس والحركة ولا صحة لها في حقه تعالى فلا بد من المصير
الى المعنى المجازي المناسب وهو البقاء وانما وصفناه بما ذكر لانه مستند
الى ذاته تعالى فلا يمكن زواله واما الذي ذكره المتكلمون بقولهم الحي الذي يصح
ان يعلم ويقدر فمعناه الاصطلاحي الحادث فلا مساغ لحمل ما في الكلام القديم
عليه حيث لا يعرفه اهل اللسان في وقت نزول القرآن وقد ورد ما يشابه
مثل هذا في قوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم وجوزه منها والقيوم القائم
بذاته المقوم لغيره وقيل الدائم القيام بتدبير الخلق وحفظه فيعول من قام بالامر
اذا حفظه لا تأخذه الا اخذ التناول ومنه اخذ الشاة مقصه وقطع
من شعره سنة السنة فعلة من النعاس وفتور يعتري المزاج قبل
النوم وليست بداخلة في نص النوم على ما دل عليه قول عدي بن الرقاع وسنان
اقصده النعاس فرنقت في عينه سنة وليس بنائم ولا دلالة فيه على ان السنة
هي النعاس كما توهم ولا نوم النوم حالة تعرض للحيوان من استرخاء اعصاب
الدماغ من رطوبات الابخرة المتصاعدة بحيث تقف الحواس الظاهرة عن الاحساس
رأسا اي لا يعتريه ما يعتري المخلوقين من الغفلة والملال والفتور في حفظ
ما هو قائم بحفظه ولا يعرض له عوارض التعب المحوجة الى الاستراحة فتصريح بالنوم و
السنة بالجملة بيان للقيوم بانه مهيمن على عباده من تغيره غير غافل عنه وتأكيد
لكونه حيا فان من اخذه سنة او نوم كان مؤوف الحي ولذلك تركه العاطف
وتقديم السنة على النوم على قياس المبالغة والترقي فان سلب السنة وان كان ابلغ

من

من سلب النوم لكن سلب اخذها ليس بابلغ من سلب اخذه لانه من القوي ممن يقدر
على دفعها فقد لا يقدر على دفعه حتى يتوهم ان قياس المبالغة عكسه فقدمها ثم حيث
لم يفرق بين سلبها وسلب اخذهما وايضا السنة من طلايع النوم فتقضيا
سبقه السابقة عليه في النوم بعد نفيها باعتبار انه يستلزم نفي سببه يكون
ابلغ وفي التشبيه فقد حصل بالحي القيوم على المعنى المراد منهما له ما في السموات
وما في الارض بيان وتقرير لنفي السنة والنوم لان الذي يملكها وما فيها
يحفظها وما فيها بتدبيره فلا يمكن ان ينام وما ذكرنا لنا الرمز الى النظام ولهذا
ترتب عليها ما قبله من غير حرف عطف ولو كان تقريرا للقيومية كما قيل لا يحسن ما
قبله في هذه الجملة فكان صح ان يترتب عليه بحرف عطف والمراد بما فيهما ما في
فيهما داخلا في حقيقتهما او خارجا عنهما متمكنا فيهما فهو ابلغ من قوله له ملك السموات
والارض وما فيهن ولما ذكر مالكيته لكل شيء ذكر بقوله من ذا الذي يشفع عنده
الا باذنه اي بلغ مالكيته وكبريائه ان لا يتمكن احد ان يتكلم يوم القيمة الا من اذن له
بقوله ثم لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن ثم رتب ذلك بقوله يعلم ما بين ايديهم
وما خلفهم اي ما كان قبلهم وما يكون بعدهم فكيف يجالهم ومن احاط باحوال
الخلق كلها يعلم المستوجب للشفاعة وغيره والضمير لما في السموات والارض لان
فيهم العقلاء او لما دل عليه من من الانبياء والملائكة عليهم السلام ولا يحيطون
بشيء من علمه اي معلومه فان اسم المصدر يقع على المفعول كما في الدعاء اللهم
اغفر علمك فينا اي معلومك وعطفه على ما قبله لان مجموعهما يدل على تفرده بعلم
من يستحق الشفاعة وغيره وانما فصل المعطوف عليه عما قبله لما اشرنا اليه من
انه مترتب لا قبله واما على ما قيل ان مجموعهما يدل على تفرده بالعلم الذاتي
التام الدال على وحدانيته فلا يظهر وجه الفصل المذكور كما لا يخفى الا بما شاء ان يعلمهم

من المعلومات ﴿وسع كرسيه السموات والارض﴾ بيان لشمول علمه واحاطته بتعمير
وبسطته انه لم يضق عن السموات والارض على سبيل التمثيل او التخييل بتصوير
امر المعلومات بالصورة الحسية والكرسي ثم ولا قعود ولا قاعد لعظمته والارض جميعا
قبضته يوم القيمة والسموات مطويات بيمينه من غير تصور قبضته وطي ويمين قيل تصوير
لعظمته وتمثيل وعلى هذا لا يظهر وجه الفصل عما قبله وعلى ما ذكرنا قد ترتبت الجمل
الخمس متآخية متعانقة كل منها تبين ما ترتبت عليها مقررة لمعناها فلا سبيل للعاطف
بينها لكمال الاتصال بين معانيها وعن الحسن الكرسي هو العرش وقيل انه تعالى خلق
كرسيا بين يدي عرشه دونه السموات والارض وهو بالنسبة الى العرش كاصغر
شيء وعرش الخلق للجلوس عليه والكرسي لوضع القدمين عليه وتعالى الله عن
ذكر علوا كبيرا كما ان بيت الخلق للسكنى فيه والله تعالى جعل الكعبة بيته وتعالى
ان يسكنها انما المراد بيان ان ما في السموات والارض لا يغيب عنه كما لا يغيب
عن جالس على السرير ما تحت ترتيبه واصل الكرسي في اللغة هو التراكيب الكراسة
سميت بها لتراكب بعض اوراقها على بعض والكرس للسرو والبول اذا تلبد بعضه
على بعض ﴿ولا يؤده﴾ ولا يثقله ولا يشق عليه ﴿حفظهما﴾ حفظ السموات
والارض وانما ثني مع ان السموات جمع ردا الى الجنس لا عوجاج
الذي يعرض من الاعتماد عليه بالثقل ﴿وهو العلي العظيم﴾ اسمان جامعان
لكمالات التوحيد فالعلي هو المتعالي عن الصفات التي لا يليق به والعظيم هو
الموصوف بكل الصفات التي تليق به تذاكر الصحابة رضي الله عنهم افضل ما في
القرآن فقال لهم علي رضي الله عنه اين انتم عن آية الكرسي ثم قال قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم
يا علي سيد البشر آدم عم وسيد العرب محمد عم ولا فخر وسيد الفرس سلمان
وسيد الروم صهيب وسيد الحبش بلال وسيد الجبال الطور وسيد الايام يوم

الجمعة وسيد الكلام القرآن وسيد القرآن البقرة وسيد البقرة آية الكرسي
وفيه نظر لان قوله سيد البشر آدم عم وسيد العرب محمد يفصح عن تفضيل
آدم على محمد عليهما السلام وهو خلاف ما انعقد عليه الاجماع وما وقع في الحديث
من قوله عم انا اكرم الاولين والآخرين على الله ولا فخر ويمكن ان يقال ان آدم
سيد البشر في الآخرة على ما افصح عنه بقوله انا سيد ولد آدم يوم القيمة
ولا فخر وبيدي لواء الحمد ولا فخر وما من نبي يومئذ آدم فمن سواه الا تحت
لوائي اخرجه صاحب المصابيح عن ابي سعيد الخدري ولا خفاء في ان السيادة
في الآخرة راجحة على السيادة في الدنيا فالفضل لنبينا عليه وعلى سائر
الانبياء عليهم السلام وانما سميت آية الكرسي لاشتمالها على توحيد الله
تعالى وصفاته كما سميت سورة الاخلاص لاخلاصها عن توحيد الذات
وان شرف العلم بشرف المعلوم والموضوع ولا معلوم اجلى واعلى من الله
تعالى ولا مذكور اعظم ولا اكمل منه فلا ذكر اشرف ولا افضل منه تم

م سيد البشر ... في الدنيا

رسالة في تفسير بسم الله الرحمن الرحيم آية الكرسي للمرحوم ابي السعود

﴿الله لا اله الا هو﴾ مبتدأ وخبر اي هو المستحق للمعبودية لا غير وفي اضمار
خبر لا مثل في الوجود ولا يحتاج الى تقدير خلافا للنحاة معروف ﴿الحي﴾ الباقي
الذي لا سبيل عليه للموت والفناء وهو اما خبر ثان او خبر مبتدأ محذوف
او بدل من لا اله الا هو او بدل من الله او صفة له ويعضده القرآن
بالنصب على المدح لاختصاصه بالنعت ﴿القيوم﴾ فيعول من قام بالامر اذا
حفظه اي دائم القيام بتدبير الخلق وحفظه وقيل هو القائم بذاته المقيم لغيره
﴿لا تأخذه سنة ولا نوم﴾ السنة ما يتقدم النوم من الفتور قال عدي بن الرقاع العاملي

وسنان اقصده النعاس فرنقت في عينه سنة وليس بنائم والنوم حالة
تعرض للحيوان من استرخاء اعصاب الدماغ من رطوبات الابخرة المتصاعدة بحيث
تقف المشاعر الظاهرة عن الاحساس رأسا والمراد بيان انتفاء اعتراء شيء
منهما له سبحانه لعدم كونهما من شأنه تعالى لا لانهما قاصران بالنسبة الى القوة
الالهية فانه بمعزل من مقام التنزيه فلا سبيل الى حمل النظم الكريم على طريق
المبالغة والترقي بناء على ان القادر على دفع السنة قد لا يقدر على دفع النوم
القوي كما في قولك فلان يقظ لا تغلبه سنة ولا نوم وانما تأخير النوم للمحافظة
على ترتيب الوجود الخارجي وتوسيط كلمة لا للتنصيص على شمول النفي لكل منهما
كما في قوله عز وجل ولا ينفقون نفقة صغيرة ولا كبيرة الآية واما التعبير عن
عن الاعتراء والعروض بعنوان الاخذ فلمراعاة الواقع اذ عروض السنة والنوم
لمعروضهما انما يكون بطريق الاخذ والاستيلاء وقيل هو من باب التكميل وقد قيل
معناه لا تأخذه سنة فضلا عن ان يأخذه نوم وليس بظاهر والجملة تأكيد لما قبلها
من كونه تعالى حيا قيوما فان من يعتريه احدهما يكون موفى الحياة قاصرا في الحفظ و
التدبير وقيل استئناف مؤكد لما سبق وقيل حال مؤكدة من الضمير المستكن في القيوم
له ما في السموات وما في الارض تقرير لقيوميته تعالى واحتجاج به على تفرده في الالوهية و
المراد بما فيهما ما هو اعم من اجزائهما الداخلة فيهما ومن الامور الخارجة عنهما المتمكنة فيهما
من العقلاء وغيرهم من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه بيان لكبرياء شأنه
تعالى وانه لا يدانيه احد ليقدر على تغيير ما يريده بشفاعة وضراعة فضلا عن ان يدافعه
عنادا او مناصبة يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم اي ما قبلهم وما بعدهم او
بالعكس لانك مستقبل المستقبل ومستدبر الماضي او امور الدنيا وامور الآخرة او بالعكس
او ما يحسونه وما يعقلونه او ما يدركونه وما لا يدركونه والضمير لما في السموات والارض

بتغليب

بتغليب ما فيهما من العقلاء على غيرهم او لما دل عليه من ذا من الملائكة
والانبياء عليهم السلام ولا يحيطون بشيء من علمه اي من معلوماته الا بما شاء
ان يعلموه وعطفه على ما قبله لان مجموعهما دليل على تفرده تعالى بالعلم الذاتي
التام الدال على وحدانيته وسع كرسيه السموات والارض الكرسي ما يجلس
عليه ولا يفضل عن مقعد القاعد وكأنه منسوب الى الكرسي وهو الملبد اي ليس
ثمة كرسي ولا قاعد ولا قعود وانما هو تمثيل لعظمة شأنه عز وجل وسعة سلطانه و
احاطة علمه بالاشياء قاطبة على طريقة قوله عز وجل وما قدروا الله حق قدره
والارض جميعا قبضته يوم القيمة والسموات مطويات بيمينه وقيل كرسيه مجاز
عن علمه اخذا من كرسي العالم وقيل عن ملكه اخذا من كرسي الملك فان الكرسي
كلما كان اعظم يكون علو القاعد اكثر واوفر فعبر عن شمول علمه او عن بسطة ملكه
وسلطانه بسعة كرسيه واحاطته باقطار العلوية والسفلية وقيل جسم بين يدي
العرش محيط بالسموات السبع لقوله عم ما السموات السبع والارضون السبع مع الكرسي
الا كحلقة في فلاة وفضل العرش على الكرسي كفضل تلك الفلاة على تلك الحلقة ولعله
الفلك الثامن وعن الحسن البصري انه العرش ولا يؤده اي لا يثقله ولا يشق
عليه حفظهما اي حفظ السموات والارض وانما لم يتعرض لذكر ما فيهما لما ان حفظهما
مستتبع لحفظه وهو العلي المتعالي بذاته عن الاشباه والانداد العظيم
الذي يستحقر بالنسبة اليه كل ما سواه ولما ترى من انطواء هذه آية الكريمة على امهات
المسائل الالهية المتعلقة بالذات العلية والصفات الجلية فانها ناطقة بانه تعالى
موجود متفرد بالالهية متصف بالحياة واجب الوجود لذاته موجد لغيره لما ان القيوم
هو القائم بذاته المقيم لغيره منزه عن التحيز والحلول مبرأ عن التغير والفتور
لا مناسبة بينه وبين الاشباح ولا يعتريه ما يعتري النفوس والارواح مالك الملك والملكوت

وَمُبدِع الاصول والفروع ذي البطش الشديد لا يشفع عنده الا من اذن له رب العالم
وصنع بجميع الاشياء جليها وخفيها كليها وجزئيها واضح الملك والقدرة لكمال شانه
ان يكره ويقدر عليه لا يشق عليه شاق ولا يشغله شان عن شان متعال عما ينال الاوهام
عظيم لا يحيط به الافهام تفردت بفضائل رائقة وخواص فائقة ظلت بعضها
قال صلى الله عليه وسلم ان اعظم آية الكرسي من قراها بعث الله ملكا يكتب من حسناته
ويمحو من سيئاته الى الغد من تلك الساعة قال ام ما ثبتت هذه الآية في دار الا هجرتها
الشياطين ثلثين يوما ولا يدخلها ساحر ولا ساحرة اربعين ليلة يا علي علمها ولدك
واهلك وجيرانك فما نزلت آية اعظم قال صلى من قرأ آية الكرسي في دبر كل صلوة
مكتوبة لم يمنعه من دخول الجنة الا الموت ولا يواظب عليها الا الصديق او عابد
ومن قراها اذا اخذ مضجعه آمنه الله على نفسه وجاره وجار جاره والابيات
حولها وقال عليه الصلوة والسلام سيد البشر آدم وسيد العرب محمد ولا فخر وسيد
الفرس سلمان وسيد الروم صهيب وسيد الحبشة بلال وسيد الجبال الطور وسيد
الايام يوم الجمعة وسيد الكلام القرآن وسيد القرآن سورة البقرة وسيد البقرة
آية الكرسي وتخصيص سيادته صلى الله عليه وسلم للعرب بالذكر في اثناء تعداد السادات
الخاصة لا يدل على نفي ما دلت عليه الاخبار المستفيضة وانعقد عليه الاجماع من
سيادته بجميع افراد البشر   تمت الرسالة الشريفة بعون الله

في القرآن آية

رسالة تفسير بسم الله الرحمن الرحيم آية الكرسي للمرحوم الكوزاني

الله لا اله الا هو الحي القيوم من آية الكرسي والاخبار في فضلها فوق الاحصاء
منها ما روي ابي بن كعب سأله رسول الله صلعم اي آية في كتاب الله اعظم آية الكرسي
فضرب بيده في صدري ليهنك العلم يا ابا المنذر رضى الله ثم صفة حقيقة توجب العلم

صدري بيان

والذروة

٣١٧

318

الذروة في التنوع الدائم البقاء لا يطلق على غيره تعالى وقيل القائم بنفسه المقيم لغيره
والمعنى هو المستحق للالوهية لاختصاصه بصفاتها والحي القيوم اما بدل او خبر ثان
لا تأخذه سنة ولا نوم السنة النعاس المتقدم على النوم قال وسنان اقصده
النعاس فرنقت في عينه سنة وليس بنائم فقدمت بها رعاية الوجود والابتداء
بالادنى كقوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة وليس من قبيل الترقي من اسلوب
الاحاطة والاحصاء والجملة مؤكدة لقيوميته لان النعاس يسقط عن القيام بالتدبير
له ما في السموات وما في الارض تقرير لعظمته وكبريائه لافتقار الكل اليه ذلك بما
كان او عرضا وهذا ايضا تقرير لكبريائه لقيوميته من ذا الذي يشفع عنده
الا باذنه اي لا يقدر احد شفاعة الا باذن خاص وفيه ايضا تقرير لكبريائه
لانه كما انفرد بالايجاد ابتداء منفرد بالشفع انتهاء وفيه رد على المشركين
في ان شركاءهم شفعاء عند الله والشفاعة اعم من ان يكون في ازالة نقصان
او افادة جدارة يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم الضمير لما في السموات والارض
باعتبار العقلاء وما بين ايديهم وما خلفهم امور الدنيا والآخرة وفيه تقرير لقيوميته
لاقتضائه العلم التام وتعلقه لما في السموات وما في الارض بوجود الشيء يعلم ما هو
وما يؤول اليه ولا يحيطون بشيء من علمه من معلوماته الا بما شاء ان يحيط
وصرحت علمهم وسع كرسيه السموات والارض روي انه ان بيته تعالى
كرسيا دونه عرش لا يعلم عظمته الا هو وعن ابن عباس رضي الله عنهما ان السموات
السبع والارضون السبع   ثم   لم يكن في سعة الكرسي قبل
المراد تصوير عظمته بصفة من يكون له كرسي هذا قصته فالملك المركب الحسي
المتوقف على المعنى العقلي المحقق والجملة ايضا تقرير لقيوميته باعتبار سعة العلم
وتعلقه بالمعلومات كلها او بجلاله وعظم قدرته ولا يؤده حفظهما لا يشغله

ولا يشق عليه تنعيم حسنٍ وهو العلي العظيم المتصف بصفات الكمال والجلال

رسالة تفسير آية الكرسي لحوح الكوبة

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم

قال صلى الله عليه وسلم يوماً لابي المنذر يا ابا المنذر اي آية في كتاب الله اعظم
قال الله لا اله الا هو فضربني في صدري وقال ليهنك العلم والذي
نفسي بيده ان لها لساناً وشفتين تقدس الملك عند ساق العرش ومن
قرأها حين يأوي الى فراشه وكل الله حافظاً ولا يقربه شيطان حتى يصبح
ثم وصف الله تعالى الحي ضربنا اي هو الذي لا يلحقه الفناء والدوام
القيوم كالفيعول بناء مبالغة وهو القيام دائماً بتدبير خلقه وقرئ
القيام والقيم بمعناه ثم بين ذلك واكده بقوله لا تأخذه سنة ولا نوم
وزيدت هنا لا مع الواو لنفي السنة والنوم عنه كل حال ولولا ما لاحتمل
ان يقال لا تأخذه سنة ونوم في حال واحد والنوم غشية ثقيلة تقع على
القلب فتمنعه معرفة الاشياء والسنة ما يتقدمه من النعاس فعلى هذا
لم يكتف بقوله لا تأخذه سنة دون ذكر النوم لنفي توهم ان السنة انما لم تأخذه
لضعفها ولتوهم ان النوم قد يأخذه لقوته فجمع بينهما لنفي التوهمين والسنة
في الرأس والنعاس في العين والنوم في القلب تلخيصه هو منزه عن جميع التغيرات
ثم اكد نفي السنة والنوم والمشاركة عنه بقوله له ما في السموات وما في الارض
لانه خلقهما بما فيهما والمشاركة انما تقع بما فيهما ومن يكون ما فيهما ملكه لا نوم
ومشاركة اذ لو وجد شيء من ذلك لفسدتا بما فيهما ثم اكد الوحدانية المنزهة
عن صفات المحدثات بقوله من ذا الذي يشفع عنده لان احداً لا يقدر
على الكلام يوم القيمة الا باذنه قال لهم يأذن في الكلام والشفاعة لمن

شاء ثم بين انه لا يغيب عنه شيء ما بقوله يعلم ما بين ايديهم اي بين ايدي
ما فيهما والمراد ما وجد قبل خلق ما فيهما كالملائكة وما خلفهم ما يوجد
ما فيهما ولا يحيطون بشيء من علمه مما علم وقوله الا بما شاء كاخبار الرسل بنزول شيء
ثم دل على عظمته وقدرته وملكه بقوله وسع كرسيه اي علمه وملكه السموات
والارض سمي كرسياً والعالم ايضاً ومنه الكراسة لما فيها من العلم والمعنى احاط
بهما وعلمهما والكرسي شيء الى جنب العرش وفي الحديث السموات السبع في الكرسي
كحلقة في فلاة والكرسي في جنب العرش كحلقة في فلاة ولا يؤده اي لا يثقل ولا
يشق عليه حفظهما وهو العلي المتعالي عن ان يحيط به وصف لواصف
او معرفة عارف العظيم الذي ليس شيء اعظم منه تمت الرسالة

رسالة تفسير آية الكرسي لصاحب التيسير

بسم الله الرحمن الرحيم

الله لا اله الا هو واتصالها بما قبلها انه قال تعالى فمنهم من آمن ومنهم من
كفر ثم ذكر حال الكفار يوم القيمة ثم ذكر لاهل الايمان اساس التوحيد الذي يتبع به
الامن من كل الوعيد فقال الله وهو مبتدأ خبره لا اله الا هو بجملته هو العائد
اليه كقولك زيد لا منتسب لنا الا هو وقيل خبره الحي القيوم ولا اله الا هو معترض
بينهما وهو كلام تام ثم قوله الله اثبات الصفات الحي لانه هو الحي الذي لا يموت وله
حيوة ازلية ابدية والقيوم فيعول من القيام ومعناه الدائم الباقي وقيل هو القائم
بذاته لا بغيره وقيل هو القائم بتدبير كل خلقه قال الله تعالى افمن هو قائم على كل نفس
بما كسبت وقيل هو العالم بالامور وقال سعيد بن جبير هو الدائم الوجود وقال الحسن
هو القائم على كل نفس بما كسبت حتى يجازيها بعملها من حيث عالم بها لا يخفى عليه شيء
لا تأخذه سنة ولا نوم الاخذ الاصابة والسنة النعاس واصلها

العلم و

اثبات الحياة ولا اله الا هو نفي الالوهية عما سوى الحي القيوم هذا و

شاد

وسنة وحرفه وبعض يوسن وسنا وسنة وسنان ووسن من باب علم
والنوم تمامه وانهما نوع اي لا يعتريه ما يعتري المخلوقين من السهو والغفلة
والملالة والفترة في حفظ ما هي بحفظه ولا يعرض له عوارض التعب المحوجة
الى الاستراحة فيستريح بالنوم والسنة ۰ له ما في السموات وما في الارض
اي كل من فيها وما فيها ملكه ليس لاحد معه فيه شركة ولا لاحد عليه سلطان
فاني يجوز ان يعبد غيره كما ليس لعبد امملوك ان يخدم غيره الا باذنه
من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه ۰ استفهام بمعنى النفي ليس لاحد ان يشفع
عنده لاحد الا باذنه وفيه اضمار انه ياذن في الشفاعة للكفار وهو رد على
المعتزلة في انهم لا يرون الشفاعة اصلا والله تعالى اثبتها للبعض بقوله
الا باذنه ۰ يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم ۰ اي يعلم الله ما بين ايدي
هؤلاء الذين يرجو الكفار شفاعتهم يوم القيامة وهم الملائكة امورهم
ويعلم ما خلفهم يحتمل يعلم ما يكون بينهم بعد انقضاء آجالهم وما قبلهم
ما كان قبل ان يخلقهم وهذا على مجاز قول القائل شعبان بين ايدينا اي امام
بين ايدينا اذا لم يأت بعد وهما الذي تقدما ورجع الينا انهم ۰ ولا يحيطون
بشيء من علمه الا بما شاء ۰ اي هؤلاء الذين يزعمون انهم شفعاؤهم
لا يعلمون شيئا من معلوماته التي كانت قبل خلقه اياهم وبعد موتهم
والتي يكون فيما بين ذلك الا بما شاء وهو القدر الذي علمهم منه بان نصب
الدلائل عليه لهم وخلق لهم مواضع المعرفة فيهم من الحواس واذا كانت حال
الشفعاء هذه وكان الله هو العالم باحوال الخلق لا يخفى عليه شيء منها
شيء فهو يجزيهم بافعالهم التي علمها منهم وهؤلاء الشفعاء لا يعلمون ذلك
فيعرفوا به استحقاقهم للشفاعة فكيف يشفعون لهم بلا اذن من الله لهم

المتلوة

في الشفاعة وقد قال الله تعالى في شأن الملائكة وقولهم الكفار
فيهم وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون
لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى قوله كذلك نجزي الظالمين
وقد مر تفسير الاحاطة علما لا استقصاء وقال ابن كيسان اي لا
يعلمون الغيب الذي يعلمه الا بقدر ما اطلع بعض رسله عليه ليكون
حجة له على نبوته فيعلمون ان علم الغيب لم يأتهم الا من الله قال الله تعالى
عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول ثم قوله
من علمه اي من معلومه واسم المصدر يقع على المفعول يقال في الدعاء
اللهم اغفر علمك فينا اي معلومك فاما الاحاطة بعلم الله تعالى الذي
هو صفته القائمة بذاته فغير متصورة تعالى الله عن الاحاطة والادراك
بذاته وصفاته فان الله يعلم ولا يحاط به ويرى ولا يدرك
وسع كرسيه السموات والارض ۰ قيل الكرسي هو العرش واصل العرش في اللغة
منها السرير واصل الكرسي في اللغة هو المتراكب وقد تكارس تكارسا اي
تراكب والكراسة سميت بها لتراكب بعض اوراقها على بعض وقال العجاج يا صاح هل
تعرف رسما مكرسا اي تكارس عليه التراب اي تراكب فغطاه والكرس البعر والبول
اذا تلبد بعضه على بعض والكرياس كنيف يكون في اعلى السطح بقناة الى الارض
لتراكب بعضها بنيته على بعض والاكارس للجموع الكثيرة لا واحد لها سماعا لانها
تكثر فيها بمنزلة الاشياء المتراكبة وقيل العرش غير الكرسي وهو وصف الله
بانه اوسع من السموات والارض والعرش اعظم منه وروى ابو ذر الغفاري
عن النبي عم انه قال ما السموات السبع في الكرسي الا كحلقة ملقاة بارض فلاة
وفضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على تلك الحلقة وهو بيان لكمال قدرته

ثم ان بيت الله المسكن فيه بيعة
تعالى الصمد الكريم بغنيته [illegible]
والساحة في تنزيه
سبحانه عما يقولون علوا كبيرا

في علو الاشياء العظمة من غير حاجة الى شيء من ذلك وسرير الخلق للجلوس
عليه والكرسي لوضع القدمين عليه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا و
قيل الكرسي هاهنا هو العلم اي وسع علمه بكل ما احاطت به السموات والارض
وهو كقوله خبرا ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما والكراسة سميت بها لتضمنها
لتضمنها العلم وقد ورد في الكرسي بمعنى العالم قال الشاعر تحف بهم بيض
الوجوه وعصبة كراسي بالاحداث حين تنوب اي علماء بحوادث الامور وقيل
الكرسي بمعنى الملك هاهنا واصله ان كان هو السرير لكن يعبر به عن الملك
يقال للقوم اذا زالت دولتهم ثل عرشهم وقيل الكرسي سلطانه كما
قال الشاعر مالي بامرك كرسي اكاتمه ولا بكرسي علم الله مخلوق فهذه وجوه
صحيحة ذكرها علماء السلف ولا وجه لحمله على موضع جلوس ونحوه
فان الله هو الفرد لا يختص ببقعة والوتر الذي لا يختص بجهة والحي القيوم
الذي لا يلحقه آفة والعظيم الذي لا يجوز عليه مسافة جل وتقدس عن الحاجة
الى عرش او كرسي وتعالى وصفه عن ان يتحمل بجنس او بانسي سبحانه هو العظيم
شانه الجلي برهانه الشامل سلطانه ولكن خاطب الناس في كثير مما وصف به
نفسه على حسب تفاهمهم وتعاملهم مع ملوكهم وعظمائهم كما جعل الكعبة
بيتا له وامر بتعظيمها والطواف فيها كما يطوف الناس ببيوت ملوكهم وامر
الناس بزيارتها كما يزور الناس ملوكهم وعلى ورد ان الحجر الاسود
يمين الله في الارض اذ جعله موضعا للتقبيل كما يقبل الناس ايدي ملوكهم
فكذا يجوز ان يكون لله عرش هو سرير وكرسي هو دونه يحضر في كل يوم القيامة
ويوضع لفصل القضاء بين العباد من غير ان يوصف الله به بالتمكن والاستقرار
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا   ولا يؤوده حفظهما   اي لا يثقله

حفظهما ولا يجهده وقد آده يؤده اودا والاود بفتح الواو العوج وحيث
ذكر بالثقل وفي حفظهما اي حفظ السموات والارض وانما ثني مع ان السموات
جمع ردا الى الجنس وهو كقوله تعالى هذان خصمان اختصموا في ربهم وقوله ان الذين
آمنوا والذين هادوا الآية لان الجنس اثنان المؤمنون والمشركون يقول
لا يشق عليه حفظ السموات والارض ولا يثقل عليه اذا القريب منها والبعيد عنده
سواء والقليل والكثير سواء والصغير والكبير سواء وكيف يتعب من خلق
الذرة وكل الكون عنده سواء فلا من القليل له تيسر ولا من الكثير عليه تعسر
انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون   وهو العلي العظيم
اي هو المتعالي عن شبه المخلوقين وعن افتراء المفترين والعالي في ملكه وسلطانه
وقهره على الاشياء وجريان حكمه عليها وهو العظيم في جلاله وعزه وعلوه ومجده وقيل
اسمان جامعان لكمال التوحيد والعلي هو المتعالي عن كل الصفات التي لا تليق به
والعظيم هو الموصوف بكل الصفات التي تليق به ثم هذه الآية الكريمة ورد في
فضلها احاديث كثيرة قال عبد الله بن مسعود ان اعظم آية في القرآن
الله لا اله الا هو الحي القيوم وقال ابو ذر يا رسول الله اي آية في القرآن
اشرف قال آية الكرسي ما في السموات والارض مع آية الكرسي الا كحلقة ملقاة
في الارض ولو ان السموات والارض وما فيهن جعلت في كفة الميزان وجعلت
آية الكرسي في كفة لرجحت بهن وقال ابو هريرة قال جبريل لرسول الله صلعم
ان عفريتا من الجن يكيدك فاطرده عنك بآية الكرسي وفي خبر من قرأ آية الكرسي
عند منامه بعث الله اليه ملكا يحرسه حتى يصبح وروى ابو هريرة عن النبي صلعم
من قرأ هاتين الآيتين حين يمسي حفظ بهما حتى يصبح وان قرأهما حين يصبح
حفظ بهما حتى يمسي آية الكرسي واول حم المؤمن الى قوله اليه المصير وقال الحسن

قال النبي عم لاصحابه هل تدرون اي القرآن اعظم قالوا الله ورسوله اعلم
قال سورة البقرة ثم قال ثم ايها اعظم قالوا الله ورسوله اعلم قال آية
الكرسي وفي حديث معقل بن يسار البقرة سنام القرآن وذروة سنا
آية الكرسي نزل مع كل آية منها ثمانون الف ملك واستخرجت آية الكرسي
من كنز تحت العرش فوصلت سورة البقرة ويس قلب القرآن فمن قرأها
يريد بها الله والدار الآخرة غفر له ما تقدم من ذنبه فاقرؤها عند
موتاكم وفي حديث ابن مسعود من قرأ عشر آيات من سورة البقرة اربعا
من اولها وآية الكرسي واثنتين بعدها وثلث آيات من آخرها
في بيته لم يقربه الشيطان ولا يكرهه في اهله ولا ماله ولا يقرأه
على مجنون الا افاق من جنونه ذلك وقال النبي عم من قرأ آية الكرسي
دبر كل صلوة مكتوبة لم يكن بينه وبين الجنة الا الموت قال محمد بن
الحنفية لما نزلت آية الكرسي خر كل صنم في الدنيا خر كل ملك على وجهه
وخمدت النيران وهربت الشياطين فضرب بعضهم على بعض فاجتمعوا
الى ابليس عليه اللعنة فاخبروه فامرهم ان يجيئوا من ذلك فجاؤا
الى المدينة فوجدوا قد نزلت آية الكرسي وقيل يحتاج قائل لا اله الا
هو اربع خصال تصديق وتعظيم وحلاوة وحرمة فمن لم يكن له
تصديق فهو منافق ومن لم يكن له تعظيم
فهو مبتدع ومن لم يكن له حلاوة فهو مرائي
ومن لم يكن له حرمة فهو فاسق
تمت الرسالة الشريفة

لمولانا جلال الدين الدوانی

بسم الله الرحمن الرحيم

ولہ الحمد وعلی نبیہ الصلوة والسلام وعلی الہ وصحبہ الكرام سمعت الاجل الابجل قدوة الاصفیاء اسوة الاولیاء السید الصفی الحق والحقیقة والارشاد عبد الرحمن الحسینی السنی قدس الله روحه قال كثر اقوال العلماء فی توجیه التشبیه الذی یتضمنه قولنا اللهم صل علی محمد وعلی آل محمد كما صلیت علی ابراهیم وعلی آل ابراهیم من حیث ان هذه العبارة تقتضی ان یكون الصلوة علی النبی المصطفی علیه افضل الصلوات وعلی آله اقل وادنی من الصلوة علی ابراهیم اذ وجه التشبیه یكون اقوی فی المشبه به من المشبه ویخطر ببالی ان یجعل وجه التشبیه كون كل من الصلوتین افضل من الصلوة علی التابعین فیكون الصلوة علی ابراهیم افضل علی جمیع من سبق من الانبیاء فیلزم من التشبیه المذكور كون الصلوة علی سیدنا المصطفی افضل من الصلوة علی ابراهیم ع م هذا كلامه قدس سره قد شاه قفی به اقول هذا وجه رشیق دقیق انیق لا یقال ان هذا الوجه تقتضی ان یكون الصلوة علی آل محمد افضل من الصلوة علی ابراهیم ومعلوم ان ال ابراهیم هم الانبیاء فیلزم تفضیل آل محمد علی الانبیاء لانا لا نسلم انه یلزم من ذلك تفضیل الصلوة علی آل نبینا علی الصلوة علی ال ابراهیم لان مؤدی هذا الوجه تفضیل مجموع الصلوة علی النبی ع م وعلی الآل علی مجموع الصلوة علی ابراهیم والصلوة علی آله ولا یلزم من تفضیل ذلك المجموع علی هذا المجموع تفضیل الصلوة علی ال النبی ع م علی الصلوة علی ال ابراهیم فلا یرد هذا المحذور اصلا علی انه یمكن ان یقال تفضیل الشیء قد یكون من بعض الوجوه دون بعض كما حقق فی موضعه ان معنی التفضیل هو الزیادة بوجه ما فیمكن ان یكون تفضیل الصلوة علی ال النبی ع م علی الصلوة علی ال ابراهیم باعتبار بعض الوجوه اذ فی الحدیث ان الله تعالی عبادا لیسوا بانبیاء ویغبطهم الانبیاء فیكون علی مضمون هذا الوجه طلب هذه المرتبة لآل محمد فان قلت اذا كان وجه التشبیه هو كون كل من الصلوتین اعنی الصلوة علی النبی ع م

والصلوة علی محمد وهو الاصل البلیغ فی كونه محمودا ثم صار علم سید المرسلین لثبوت هذا المعنی فی ذاته المقبولة عند الله تعالی وعند المؤمنین وعند الملایكة وانما ذكر الدعاء مع كلمة علی مع ان المناسب باللام لانه دعاء له دون دعاء علیه لتضمن الدعاء معنی النزول لان انعام الله تعالی نازل من علو جنابه علی محمد ع م جلال

وآله والصلوة على ابراهيم وآله افضل من الصلوة على السابعين فلا يكون وجه الشبه
في المشبه به اقوى منه في المشبه قلت كون وجه الشبه في المشبه به
اقوى يكون باعتبار الظهور والشهرة ولما كان رجحان الصلوة على ابراهيم وآله
متعارفا مشهورا بين الانام شبه الصلوة على النبي عم وآله بالصلوة على ابراهيم وآله
لذلك المعنى فان قلت اذا كان قوة وجه الشبه في المشبه به لاجل الظهور
والتعارف فلتكتف بذلك في اول الامر حتى لا يلزم كون الصلوة على ابراهيم وآله
افضل من الصلوة على النبي عم وآله من غير حاجة الى هذا الوجه قلت
الاحتياج الى هذا الوجه ليعلم كون الصلوة على النبي عم وآله افضل من الصلوة
على ابراهيم وآله اذ هذا المعنى لا يعلم من هذه العبارة الا بهذا الوجه كما لا يخفى
على من له ادنى فطانة والله الموفق والميسر تمت الرسالة لجلال الدين
الدواني

واعلم ان طرق السائل في المناظرة ووظيفته فيها مسموعة عند المناظرين المحققين ثلثة المناقضة والنقض والمعارضة لانه لا يخ اما ان يمنع مقدمة الدليل او الدليل نفسه او المدلول فان كان الاول فان منع مجردا او بالسند فهو المناقضة واما منعه بالدليل فهو غصب غير مسموع عند المحققين وان كان الثاني فان منع بالشاهد فهو النقض واما منعه بلا شاهد فهو مكابرة غير مسموعة اتفاقا وان كان الثالث فان منع بالدليل فهو المعارضة وان منعه بلا دليل فهو مكابرة غير مسموعة ايضا اتفاقا واما منع الامر الذي ليس بمدلول ولا دليل ولا جزء فليس من المناظرة لعدم صدق تعريفها عليه ان كان من قبيل التصورات وان كان من قبيل التصديقات راجع الى ان ذلك القول دعوى بلا دليل فهو غير مسموع فعلم ان وظيفة السائل على قانون التوجيه ثلثة واما الثلثة الباقية اي منع المقدمة بالدليل ومنع الدليل بلا شاهد ومنع المدلول بلا دليل فوظايف المكابرين واما وظيفة المعلل عند المناقضة اثبات المقدمة الممنوعة او نفي السند المساوي اي اللازم بالدليل واما نفيه بلا دليل فهو مكابرة او اثبات مدعاه بدليل آخر ووظيفة عند النقض نفي شاهد بالدليل واما نفيه بلا دليل فمكابرة او اثبات مدعاه بدليل آخر واما عند المعارضة يصير المعلل كالسائل وبالعكس واذا عرفت ذلك فاعلم انه اذا لم يقدر المعلل للايراد وظيفة عند هذه يلزم عجزه وهو الافحام وعنده يتم المناظرة والكلام وان قدر ولم يقدر السائل للايراد وظيفة بان ينتهي كلام المعلل الى امر ضروري القبول يلزم ايضا عجزه وهو الالزام وعنده يتم المباحثة والمرام واما قدرتهما لا الى نهاية فممنوع هذا تلخيص الآداب والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لوليه والصلوة على نبيه وعلى آله العظام واصحابه الكرام وبعد فان آداب البحث لازم على السائل والمعلل وان علم الآداب علم باحث عن احوال المتخاصمين في النسبة بين الشيئين اظهارا للصواب ويقال لهما السائل والمعلل اما المعلل فهو الذي ينصب نفسه لاثبات الحكم بالدليل واما السائل وهو الذي ينصب نفسه لنفي الحكم والمعلل ما دام معللا يكون حقه تعليلا واما الدعوى بلا دليل او المنع منه فغير مسموع واعلم ان طرق السائل ووظيفته فيها مسموعا عند المتأخرين المحققين ثلثة المناقضة والنقض والمعارضة لانه لا يخ اما ان يكون بمنع مقدمة الدليل او الدليل نفسه او المدلول فان كان الاول فان منع بغير الدليل مستندا كان او مجردا فهو المناقضة ويسمى النقض التفصيلي ايضا واما منعه بالدليل فهو غصب غير مسموع عند المحققين وان كان الثاني فان منع بالشاهد فهو النقض الاجمالي ايضا واما منعه بلا شاهد فهو مكابرة غير مسموع اتفاقا فان كان الثالث فان منع بالدليل فهو المعارضة واما منعه بلا دليل فهو مكابرة غير مسموعة ايضا اتفاقا واما منع الامر الذي ليس بمدلول ولا دليل ولا مقدمة دليل ليس من المناظرة لانه لا يصدق عليه تعريف المناظرة وهي النظر بالبصيرة من الجانبين في النسبة بين الشيئين اظهارا للصواب فعلم ان وظيفة السائل على قانون التوجيه ثلثة واما الثلثة الباقية اي منع المقدمة بالدليل ومنع الدليل بلا شاهد ومنع المدلول بلا دليل من وظايف المكابرين واما وظيفة المعلل عند المناقضة اثبات المقدمة الممنوعة او نفي السند المساوي اللازم بالدليل اما بدليل فمكابرة او اثبات مدعاه بدليل آخر ووظيفة عند النقض نفي شاهد بالدليل واما نفيه بلا دليل فمكابرة او اثبات مدعاه بدليل آخر ووظيفة عند المعارضة هو النقض والمناقضة والمعارضة لان المعلل ح يكون كالسائل والسائل كالمعلل فاعلم انه اذا لم يقدر السائل للايراد وظيفة عند الادلة بان ينتهي كلام المعلل الى امر ضروري القبول يلزم عجزه فيه ويتم المباحثة والكلام وان قدر المعلل للايراد وظيفة عند الادلة يلزم عجزه فيه ايضا ويتم المباحثة والمناظرة ويقال لعجز المعلل افحاما ولعجز السائل الزاما واما قدرتهما الى نهاية فتسلسل ح واما المعارضة بالمثل وبالغير يصير المعلل كالسائل وبالعكس ووظيفته ح هو المناقضة والنقض دون المعارضة لان مدعى المعلل لا يثبت ما دام خلافه ثابتا بدليل المعارض سواء كان له الف دليل وقيل يجوز المعارضة ايضا لان الدليل الاول للمعلل والدليل الثاني للمعارض تعارضا وتساقطا والدليل الثالث للمعلل الاول سالم عن المعارضة ان كان سالمة كما صرح في شرح العقايد في بحث الجنة والنار وان لم يكن كلا الدعويين مجردا لان الدليلين تعارضا وتساقطا واما عند المعارضة بالقلب لا وظيفة

للمسائل الا اثبات ما ادعاه بدليل آخر وح يفيد للمعلل لان الدليل الاول من المغالطات منسبة على السواد الى النقيض والدليل الثاني يجعل راجحا دعوى المعلل فيثبت له واما النقض والمعارضة فيه اي في المعارضة بالقلب فيصير المعلل ايضا كالمعارضة لان دليله بعينه دليل المعلل هذه الرسالة مقبولة في علم الآداب

رسالة في آداب البحث التي الفها السيد الشريف لولده العزيز

بسم الله الرحمن الرحيم لك الحمد والمنة وعلى نبيك الصلوة والتحية اذا قلت بكلام ان كنت ناقلا فيطلب الصحة اي فيطلب صحة النقل فعليك تصحيحه باي طريق يمكن او مدعيا فالدليل اي فيطلب الدليل على تلك الدعوى وذلك من مقدمتين كما بين في المنطق في بيان اشكاله وههنا اشكال ولا يمنع النقل لان المنع طلب الدليل على مقدمة من مقدمات وفي النقل ان لم يذكر الدليل فظ وان ذكر فعلى طريق الحكاية لا للدعوى اللهم الا ان يراد بالمنع الطلب اي لا يمنع المدعي ايضا اذا قيل الدليل لا يتوجه وبعده الى المقدمتين لا اليه لكن بالمنع الطلب منع المدعي جايز على طريق اطلاق الكل على طلب الدليل على المدعي بهذا عن التعسف الذي قلناه في حال النقل ثم بعده طلب صحة النقل ولا يخفى بعده والمدعي الا مجازا اذا يمنع طلب الدليل على مقدمة فاذا اشتغلت منع مجردا او منع السند مثل ان يقال لا نم وانما يكون كذلك ان كان مستوا او لم لا يجوز ان يكون كذا او كيف يكون كذلك وقد كان كذا فح عليك اثبات المقدمة الممنوعة ولا يتعرض لسند وهو لتقوية المنع بزعم المانع وان لم يكن مفيدا فلا يدفع مجردا او مع سند الا اذا كان مساويا للمنع فح يلزم من دفع السند دفع السند مثل ان يقال في دليل المدعي هذا زوج فيقال لا نم لم لا يجوز ان يكون فردا فاذا قلت ذلك واثبت انه زوج اذ لا واسطة بينهما فثبت المقدمة الممنوعة او نوقض بالتخلف اي بتخلف الحكم من الدليل مثل ان يقال وجد دليلكم بعينه في هذه الصورة ولم يوجد الحكم وفي هذه الصورة يصير مثبت التخلف مدعيا ومدعي الاول مانعا او عورض اي ما ادعى المدعي مثل ان يقال دليلكم وان دل على مدعيكم ولكن عندنا ما يدل على نقيضه وحكم المعارض بالساقط اذ على المقابلة على سبيل الممانعة بدليل الخلاف ففي الصورتين صرت مانعا بان يقول متكلم بكلام ازلي قال علماؤنا رحمهم الله تعالى متكلم بكلام ازلي فاذا طلب النقل تحصر المقاصد حيث قال الاستاد انه تعالى متكلم تواتر النقل بذلك عن الانبياء وقد ثبت صدقهم بالمعجزات من غير توقف ناقلا عن المقاصد او مدعيا بدليل انه اسند اليه وكلم الله موسى تكليما

فيمتنع

فيمتنع بجواز المجاز بان يقال لا نم انه اسنده الى ذاته حقيقة ولم لا يجوز ان يراد خلق الكلام على سبيل المجاز فيدفع بالاصل بان يقال ان الحقيقة اصل والمجاز خلافه فلا يحتاج الى دليل الحقيقة انما الدليل على من زعم انه اراد غير المعنى الاصلي والتعريف تسامح او ينقض بالخلق بان يقال اسند الخلق الى ذاته في الكلي الازلي فيكون ثابتا في الازل فيوجد دليلكم بعينه الدال على انه صفة ازلية مع انه امر اضافي اذ هو عبارة عن تعلق القدرة بالمقدور فتخلف الحكم عن الدليل فيقال انه اضافة القدرة الى المقدور فيمتنع مستندا بانه حقيقي بان يقال لا نم لم لا يجوز ان يكون صفة حقيقية كالقدرة واما بيان التكوين والايجاد من الصفات الاضافية او الحقيقية والفرق بين القدرة والخلق ففي المقاصد او يعارض فانه الدليل على خلاف ما ادعيتم بان يقال دليلكم وان دل على ان الكلام صفة ازلية قائمة بذاته تعالى لكن عندنا ما يدل على انه لا يجوز ذلك لان الكلام مركب من الحروف المرتبة المقدم بعضها المنقطعة الازمنة الحاضرة فكل ما كان كذلك لا يكون ثابتا في الازل بانه حادثة الحروف الحادثة ويمنع بان يقال لا نم ان الكلام مركب من الحروف فلم لا يجوز ان يكون اعم الا ترى الى قول الاخطل ان الكلام البيت والى كلام المتعارف في عرف النحاة وعرف العام واين هذا من ذلك هذا فقد علمت انك ناقل اولا ثم تصحح نقلك ثم تثبت مدعاك بدليل ثانيا ثم تثبت المقدمات ثم مانع الدليل المناقض او المعارض والسائل مانع اولا ثم يدعي التخلف ثم يدعي الخلاف ثم ان الكلام في الفوائد وانما جعل الكلام على الفوائد لئلا يلزم شيء من هذا الشيء تمت الرسالة المباركة لولد السيد الشريف العزيز

بسم الله الرحمن الرحيم

بدأت باسم الله الجن والناس ... وحمد من رزق الذاكرين والناسي

وبالصلوة على خير الورى وعلى ... اصحابه الغر ما دار السماء وعلا

بنظم ما هو آداب لمن بحثا ... مع من بمجلس علم جاءه وجثا

وما انا اتصدى لنظم ما نثرا ... وجمع ما هو شتى وضبط ما انتشرا

ثلثة من فصول تلك حاوية ... لمقصد العلم عما زاد خاوية

سموا مناظرة في عرفهم نظرا ... مع البصيرة من شخصين قد حضرا

في النسبة لظهور الحق بينهما ... لا ما هو الغرض المطلوب عندهما

ثم الدليل الذي من علمه لازم | علم بآخر اي حكم جازم
ثم الامارة ما من علمه لزما | او ظنه الظن لا الشك والوهما
وما عليه وجود الشيء موقوف | ان داخلا فيه ذا بالركن موصوف
وخارجا عنه فانظر ان له اثر | فعلة وان انتفى فقد ذكروا
ان اسمه الشرط ثم العلة ان حوت | جملة ما اعتبر وافي ان تكون استوت
تماما وكذا التعليل عندهم | تبيين علة شيء بعدما فهموا
ثم الملازمة ان يقتضي حكما | حكما يغاير في عرف ما بيننا
والاول هو ملزوم وثانيه | يكون لازمه لا بعد الزام ثانيه
والدوران هو ترتب الامر | على الذي لاق للعلية بقدر
وذاك اما وجودا او هو عدما | او ذا معا اول الامرين قد وسما
باسم هو الدائر والثاني بالمدار | هذا اصطلاح في هذا العرف جار
ثم المناقضة منع مقدمة | من الدليل يجري في ذاتي معينة
ثم المعارضة اقامة للدليل | على خلاف لما قام به التعليل
والنقض ان يعدل الحكم عن الدليل | فيوجب الفساد والنقض في التعليل
وسند المنع ما قد بني عليه | او قلت ذاك الذي يستند اليه

اذ المعلل في تقرير اقوال | او المذاهب لا تمنع في الحال
الا اذا انتهض ابد كرما يدل | على الذي رامه بكثر او يقل
فالسائل اذا لم يمنع فذا ظاهر | او باشر شغبه حين هو قاصر
فانما يمنع بعض مبادي الحجة | ليظهر بذاك بينها المحجة
فمنعه تارة يكون بالمستند | وتارة كان ذا مجردا عن سند
والسند مثل لا نسلم ذا لكا | لم لا يجوز ذلك ان يجعل كذا كذا
فذلك المنع مطلقا مناقضة | والحجة عليه بالعرف ناهضة

ثم اذا ذكر السند واستدل | على انتفاء ذلك بالغصب استهل
نعم اذا قام للمعلل دليل | على المقدمة التي هي العليل
ما كان ذا غصبا كما سيأتي البيان | هذا الذي ذكر كشف هو كالعيان
وان منع بعد ما تم دليلا فذا | اما بانه لا يسلم الدليل
اذ ربما يظهر تخلف حكمه | عنه او امر آخر دل على عقمه
او يسكت عنه بل يمنع مدلوله | ويستدل بما يبطل معلوله
الاول النقض الاجمالي والآخر | هو المعارضة مفهوم كل ظاهر
فالنقض حينئذ قسمان تفصيلي | هو المناقضة والثاني اجمالي
توجيهه ان يقال ما قلت من دليل | غير صحيح لدي بل كل ذاك عليل
لان حكمه قد تخلف عنه في | بعض من الصور ليس له التلافي
ثم المعارضة طريقها ان يقال | دل دليل على ثبوت المقال
لكن عندنا ما ينفيه عن اصله | من الدليل الذي كالسهم مع نصله
ثم اذا شرع فيه يصير بهما | معلل كسائل ثمة كذا عكسا
ثم المعارضة والنقض الاجمالي | يجري على اجزاء الدليل كل حال
وذا يكون كذا بالنسبة اليها | دون الدليل الذي قد ركب منها
بل ذاك حينئذ معنى المناقضة | لكن يكون على وجه المعارضة
وكان تفصيلا على طريق الاجمال | فاحفظ جميع ذلك واترك طريق الاهمال
هذا الذي ذكر من طرف السائل | اما اذا كان من معلل حاصل
فهو اذا منع بعض من الدليل | يلزمه الدفع بالتنبيه او تعليل
كقولنا العالم له تغيرات | اذ ربما يدرك فيه تبدلات
وان بيان اتى فالسائل يمنع | او ذلك يسلم الكل اذ يمتنع
فانه ان منع اتى جميع ما هو | كذلك ان اتى ببيان او اكثر
فينتهي ذلك اما الى الالزام | للمانع او ورد المجيب للافحام

اذ المجيب ان سكت بالمنع او المعارضة ... فقد اتى بعجزه فكيف ان عارضه

فان نطق فاما دليله انتهى ... الى ضروري ذا العلنا المنتهى

فيلزم مانعا ضرورة الزام ... او ما انتهى فلزم معللا افحام

اذ يلزم عليه تسلسل محال ... او ينتفي من معلل هنا قال

منع المقدمة لا يكون المفر ... معللا بما يكون بما يقول المفر

بان يكون انتفاء تلك المقدمة ... مستلزما للنتيجة المقومة

ثم جوابه ان يردد المعلل ... بان يقول الخصم اسمع ولا تطول

ان ثبت كل جميع ما قد ذكر ... او انتفت فالنزاع بيننا قد ظهر

يا طالبا ان انت قطعت من مرحلة اى بعض المنزلة

امثل بعض ما ذكرت فى مسئلة

هذا نصايح للمتعلم والمعلم مستخرجة من رسالة شيخ زين الدين الخوافي قدس سره

ثم اذا كان محتاجا الى التعلم او محتاجا اليه للتعليم يخلص النية ويخلص من شوائب النفس ويتعلم لله من العلوم التى تقدم ذكرها وان كان ذكيا فهما قابلا للاستخراج من الكتاب والسنة و من الاصطلاحات ايضا قدر ما يحتاج اليه لا الفضول والزوايد مما تتفخر به على الاقران ويتقرب الى السلطان نعوذ بالله من الخذلان والخسران والمعلم ايضا يخلص النية ويتعلم لله ويكون فى صدد توجيه كلام القوم لا بصدد الاخذ والاعتراض فان ذلك يكدر القلب ويبلد الذهن وربما يعترض اعتراضا ليس بوارد فيصير ضحكة المستعدين وسخرة العلماء المحققين ومن كان بصدد التخطئة على الناس يخطؤه ايضا كما تدين تدان والادب مع العلماء المتقدمين يورث التبحر فى العلوم والمتعلم اذا جلس بين يدى المعلم ينبغى ان يلاحظ مجلس رسول الله صلعم واصحابه فيحترم استاذه ولا يعارضه معارضة باردة بل يفتش تفتيشا متفهما ويترك ما طالعه وفهمه قبل مجلس الاستاذ ويضع بالقاء السمع وحضور العقل الى ما يقرر الاستاذ فربما طالع وفهم ما ليس بمراد المصنف والشارح ولا يمكن الاستاذ من التقرير والتحقيق فمثل هذا المتعلم لا ينتهى بل ربما يتراجع ولقد راينا كثيرا من الطلبة المستعدين لم يراعوا حرمة الاساتذة وجادلوا انفسهم بمجادلة المرايات والمفاخرة عند الاقران والمباهات فتراجعوا ولم ينتفعوا بعلمهم بل صاروا اذلة متراجعين وينبغى له ان يصحح كتابه قبل المطالعة بالمقابلة مع كتاب صحيح معتمد ثم يطالع متن الكتاب قبل الشرح مرارا فان فهم كلمة من المتن خير من فهم اسطر من الشرح ولا عمال الذهن وتقوية القريحة اختصروا المطولات وقل من تعود قراءة الشروح بدون مراجعة المتون وتطبيق هذا بذاك لا يحصل له فهم ذلك الفن كما ينبغى اذ الشرح منتشر الكلام والمتن مضبوط النظام والذهن لا يستحضر الكل فما هل فى استحضار المهم من الفن وربما تصير المراياة والمجادلة هواه فلا يطالع اصل الكلام بل الاعتراضات وما يشتبه به المباهات فان وجد طالب العلم هذه المصائب فى نفسه يجب عليه ان يتوب الى الله وكذلك المدرس ونعم ما قال بعض العلماء

ارى فقهاء هذا العصر طرا ... اضاعوا العلم واشتغلوا بلم لم
اذا ناظرتهم لم تلق منهم ... سوى حرفين لم لم لا نسلم

تم

المروة اصلها المروءة بالهمزة معناه كمال الرجولية والانسانية تمم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله اجمعين وبعد فهذه وظايف نوافل العبادات التي اختارها ورتبها محمد بن بير علي بن اسكندر عفي عنهم من اول الاستيقاظ اليه تقول اذا استيقظ الحمد لله الذي احيانا بعد ما اماتنا ورد الينا ارواحنا واليه البعث والنشور ويبدء في اللبس والنعل والخروج من الخلاء ودخول المسجد والبيت باليمين ويقول عند دخول الخلاء باليسار بسم الله اللهم اني اعوذ بك من الخبث والخبائث وبعد الفراغ من الغوط الحمد لله الذي اذهب عني ما يوذيني وابقى علي ما ينفعني ويجيب اذان الفجر وكل اذان ويصلي بعده ويقرء الدعاء المشهور ويستاك ويراعي ادعية الاستنجاء والوضوء وادابهما ثم يصلي السنة في البيت بقل يا ايها الكافرون والاخلاص ثم يكبر ربما يقرؤه في فرض الفجر ثم يخرج باليسار ويدخل المسجد ويصلي الفرض ثم يقعد الى ان يصلي ركعتي الضحى ويقول بعد السلام استغفر الله ثلثا استغفر الله من جميع ما كره الله استغفر الله من جميع ما نهى الله استغفر الله الذي لا اله الا هو الحي القيوم واتوب اليه استغفر الله العظيم الذي لا اله الا هو الحي القيوم واتوب اليه واسئله التوبة والمغفرة انه هو التواب الرحيم الحمد لله الذي شرح صدري للاسلام وجعلني من امة محمد عليه الصلوة والسلام اللهم اني اعوذ بك من ان اشرك بك شيئا وانا اعلمه واستغفرك لما لا اعلم انك انت علام الغيوب ثم يقرء سيد الاستغفار اعوذ بكلمات الله التامة من كل شيطان وهامة ومن كل عين لامة اللهم اجرني من النار سبعا سبحان الله العظيم وبحمده ثلثا اللهم ما اصبح بي من نعمة او باحد من خلقك فمنك وحدك لا شريك لك فلك الحمد ولك الشكر بسم الله الذي لا يضر مع اسمه شيء في الارض ولا في السماء وهو السميع العليم ثلثا اللهم انا نعوذ بك ان نشرك بك شيئا نعلمه ونستغفرك لما لا نعلمه ثلثا ويتعوذ ويبسمل ويقرء آية الكرسي ويسبح ويحمد ويكبر ثلثا وثلثين لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو الحي الذي لا يموت بيده الخير وهو على كل شيء قدير عشرا اللهم صل وسلم وبارك على محمد وآله اجمعين سبحان ربي العلي الاعلى الوهاب يا ارحم الراحمين ثلثا يا حي يا قيوم يا بديع السموات والارض يا ذا الجلال والاكرام يا من لا اله الا انت سبحانك اني كنت من الظالمين يا رب يا رب زدنا علما نافعا وعملا صالحا اللهم ثبت قلوبنا على دينك وطاعتك اللهم اغفر لنا ولوالدينا ولاستاذنا ولمن احسن الينا ولمن ظلمناهم وللمؤمنين والمؤمنات اللهم قربنا اليك ووفقنا لما تحب وترضى واحفظنا من شر الشيطان الرجيم ومن شر النفس الامارة بالسوء ومن شر جميع ما خلقت ربنا آتنا في الدنيا حسنة وقنا عذاب النار اللهم انا نسئلك العفو والعافية والمعافاة في الدنيا والآخرة في النفس والاهل والمال اللهم ارزق لامراء زماننا وقضاتهم عدلا وانصافا اللهم صل وسلم وبارك على محمد وآله اجمعين الحمد لله رب العالمين ثم يقول يا حي يا قيوم يا لا اله الا انت اربعين ثم يقرء يس وجزئين من سبعة وعشرين ثم يصلي ركعتين وينقل ويدرس من ست كتب ثم يصلي اربعا ثم يخرج من المسجد هذا اذا كان يوم الدرس والا يصلي الاربع بالركعتين واذا دخل البيت ياكل ان لم يكن يومه صوم داود عم ثم يقيل وفي غير يوم الدرس يطالع بت

بست كتب وان بعض يطالع صحيفة من الاحياء او غيره بدل كل درس او تصنيف ثم يقيل ويصلي كل يوم قضاء يوم ويصلي السنن كلها في البيت ويقتصر عقيب الظهر والعصر والعشاء على التعوذ و البسملة الى اخر الدعاء السابق وبعد الظهر الى العصر يصنف وياكل قبيل العصر ان لم يكن صائما وبعد العصر يشتغل على الاقراء الى المغرب وبعد المغرب يصلي ستا بثلاث تسليمات ثم يقول ما قال في صلوة الفجر الى اخر الدعاء السابق ويبدل ما اصبح بما امسى ثم ياكل ان كان صائما وبعد صلوة العشاء يصلي اربعا بتسليمتين ثم يقرء سورة الملك وآمن الرسول والاخلاص والمعوذتين ثلثا ثلثا وان كان ليلة الجمعة يقرء سورة الكهف وسورة الدخان ثم ينام مستقبل القبلة على اليمين ويقول باسمك ربي وضعت جنبي وباسمك ارفعه اللهم باسمك احيا واموت واليك النشور واذا استيقظ يقول الحمد لله الذي احيانا بعد ما اماتنا ورد الينا ارواحنا واليه البعث والنشور ويستاك ويصلي التهجد اقله ركعتان ويذكر ساعة ويناجي ويتضرع ويدعو ويستغفر ثم ينام ان كان في الوقت سعة وان فات شيء من هذه الوظايف لغير مرض يقضي

تمت النصايح فاعمل

البدع والمناهي

كاتخاذ الضيافة في اليوم الاول والسابع والاربعين وتمام السنة وللدعاء عند ختم القرآن ولقراءة سورة الانعام او الاخلاص وللاكل في المقابر في الاعياد والمساجد ووضع الكيزان فيها للشرب ودعوة النساء ذوات الازواج وخروجهن الى اكل الطعام المذكور في بيت غير المحرم واجتماعهن فيه وقراءة واحدة منهن مولد النبي عم بالجهر واسماع الباقي وخروجهن للتعزية والتهنئة والعيادة لغير المحرم وتجصيص القبور والبناء عليها والكتابة على احجارها وايقاد الشموع عليها في الليالي وتقبيل قبور الصالحين والسجود اليها والجهر بالذكر عند غسل الجنازة وتشييعها وعند نقل العروس والختان وعند تشييع الحاج وقدومهم وعند قدوم المشايخ واللحن في الذكر بان يقول لا ايلاها الا الله وفي الاذان والقرآن والتغني فيها والاستماع لها والتلذذ بها والنداء لقراءة الفاتحة عقيب الصلوات المفروضة في المساجد لاجل المهمات والجهر بالدعاء وتطويله والتصلية والترضية والتأمين بالجهر عند الخطبة و فرش البسط في المساجد ورفع بنائها وتزيينها بالنقوش وغيرها وانفاق مال عظيم لاجلها واعطاء سؤالها ووقف الدراهم واسترباحها بالعينة التي ذمها رسول الله صلعم والسلف الصالحون حتى قالوا اياكم والعينة فانها لعينة مذمومة مكروهة مخترعة اكل الربا و الاستيجار لقراءة القرآن والتسبيح والصلوة واعطاء الثواب لنفسه او لابويه او لرسول الله عم والوصية بدراهم لمن يقرء عند قبره او غيره والوقف بماله والاجتماع لصلوة الرغائب والبراءة

والقدر وغيرها من النوافل وتفضيلها على السنن بل الفرائض والركوع عند السلام ورده
للتكبير بلا استماع والاشارة بالراس عندهما للاصاغر بلا استماع ايضا الى غير ذلك في سنة كره بعدها
لمحمد جلبي سلمه الله وجمله البدعة المذكورة ههنا

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد واله اجمعين اما بعد فقد طالعت ايها الاخ
رسالتك هذه زاد الله اهتمامك بامر الدين واحياء السنن وانكار البدع فقد احسنت في
انكارك التغني واللحن في الاذكار فانهما من اسوء البدع واشنع المنكرات ولكن لي نصيحة لك
فاقبلها من اخ صادق فهي ان طالب الحق والمنتصب للحسبة ان يبلغ رتبة الفتوى وهي
ان يطلع على ماخذ الاحكام وعللها وتميز بين الصحيح والفاسد والقوي والضعيف فهذا
هو المراد من قول عماد الدين في فصوله واجمعوا على ان المفتي لابد وان يكون مجتهدا وقد صرح
الفقيه الزاهد ابو الليث رح وغيره بتحريم الافتاء لمن لم يبلغ تلك المرتبة فالكلام فيه فانه
يعمل ويامر وينهي بالاقوال المختار عنده ولا يعتمد على مجرد المسطور في الكتب ولكن هذه
الرتبة قليلة جدا خصوصا في زماننا وان لم يبلغ هذه المرتبة فاللايق له ان يطلب من بلغ هذه
المرتبة ويعتمد على فتواه واما اعتماده على مجرد الكتب ففيه خطر عظيم اذ قد شاع في هذا الزمان
كتب صنفها رجال جمعوا ما وجد واحيث من الحواشي والاطراف ولم يبلغوا رتبة الفتوى
فاضلوا كثيرا وضلوا عن سواء السبيل كالحاوي وجامع الفتاوى وفتاوى الصوفية وشمل
الاحكام ونحوها والكتب المعتبرة ايضا فيها نبذ من السهو والخطا تصديقا لقوله تعالى ولو كان
من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وهذا صاحب الهداية قد اجمعوا على توثيقه وفضله
قد غلطوه في مواضع عديدة وايضا في الكتب المعتبرة اقوال متضادة بل في كتاب واحد يقول
بعضهم الفتوى على هذا وبعضهم يقول الفتوى على خلافه وبعضهم الصحيح خلافه فيتحير الناظر
ولا يقدر على الترجيح وتمييز القوي الا من بلغ رتبة الفتوى فنقول مثلا ما اشتمل عليه هذه
الرسالة مدارة خمسة امور الربا والاستخفاف بالدين والجهر بالذكر والتغني واللحن اما الربا
فحرام قطعي مستحله كافر واما فاعله بلا استحلال فالصواب ان لا يحكم بكفره وان ذهب بعض المتفقهة
الى الكفران في الرباء المحض واما الاستخفاف فان كان في قصد فلا شبهة في كفره والا فان كان
ظاهرا كالقاء المصحف الشريف في القاذورات العياذ بالله فكذا والا فلا يحكم بكفره بل يؤدب
ويعزر واما الثلثة الباقية فقد ذكرت يا اخي بعض ما قيل في حرمتها فنذكر بعض ما قيل في
اباحتها قال الرازي بعد ما نقل تحريم الجهر بالذكر باسطر واما رفع الصوت بالذكر فجائز
الخ وقال صاحب الهداية في التجنيس القراءة في الحمام على وجهين اما ان يرفع صوته او لا يرفع
ففي الوجه الاول يكره وفي الوجه الثاني لا وهو المختار واما التسبيح والتهليل فلا بأس به
وان رفع صوته وكذا في التاتارخانية وقال الاكمل في شرح المشارق في شرح قوله عم

اربعوا على انفسكم الحديث وفي الحديث استحباب الاخفاء في ذكر الله تعالى ولكن ذكر شارح
الكشاف ان هذا بحسب المقام والشيخ المرشد قد يامر المبتدي برفع الصوت لتقلع عن قلبه
الخواطر الراسخة فيه انتهى وقال الاكمل فيه ايضا اختلفوا في الغنا اباحه جماعة وهو رواية عن مالك
رح محتجا بقوله عم يا ابا بكر ان لكل قوم عيدا وهذا عيدنا انتهى وقال القشيري رح في رسالته
ممن قال بالاباحة انس بن مالك واهل الحجاز كلهم يبيحون الغنا وقال القرطبي في اول تفسيره
واجاز طايفة رفع الصوت بالقرآن والتطريب به وممن ذهب الى هذا ابو ح رح واصحابه
والشافعي رح وقال ابن همام والعيني رح في شرح الهداية واما القراءة بالالحان اباحها قوم
وحرمها قوم وقال الزيلعي ومن الناس من اجاز الغناء في العرس ومن مشايخنا من قال اذا كان
يتغنى ليستفيد به نظم القوافي ويصير به فصيح اللسان لا باس به ومن الناس من كرهه مطلقا
ومن الناس من اباحه مطلقا انتهى وفي الذخيرة منهم من قال لا باس به في الاعياد وقال
الاكمل في شرح الهداية لو كان غناؤه في نفسه لازالة وحشته لا باس عند عامة المشايخ وهو اختيار
شمس الائمة السرخسي رح انتهى قلت وقد اجاز هو ايضا التغني واللحن في الاذان في الحيعلتين
واخرج البخاري في صحيحه عن عبد الله بن معقل رايت رسول الله صلعم يوم فتح مكة على ناقته
وهو يقرا سورة الفتح يرجع وقال لولا ان يجتمع الناس حولي لرجعت كما رجع وقد ذكر في
بعض الفتاوى انه كان يقرا القرآن بالالحان عند ابي ح وابي يوسف وفي بعضها بالترجيع وفي
البزازي ولا يظن ان المراد بالترجيع هو اللحن ليس بشيء اذ مجرد الخفض والرفع ليس فيه شبهة
بالفسق بما فعلوه في فسقه حتى يعلل اكثر المشايخ كراهتها به وقد عللوه به وكذا ترجيع النبي عم سورة
الفتح على ما يدل عليه قول الراوي لولا ان يجتمع الناس وايضا قد روي بلفظ الالحان مكان بالترجيع
وفي العتابية وكان يقرا عند ابي يوسف ومحمد بالالحان ويعجبها وكره ذلك بعضهم انتهى وما ورد
في جواز التغني واللحن في القرآن فهو وارد في جوازهما في ساير الاذكار دلالة وحرمة القرآن اشد
واكثر مما جاز فيه ففي غيره اجوز بدون العكس الا يرى ان الجنب والحايض يجوز لهما الذكر ولا يجوز
لهما قراءة القران وكذا من في الحمام يجوز له الذكر جهرا دون القراءة كما سبق وقول الرازي
واللحن حرام بلا خلاف لا يعتد به كما لا يعتد باكفاره مستحل الرقص فان الشافعي واصحابه كالغزالي
يجيزونه وكيف يجوز اكفار من هو ركن من اركان الاسلام وقد اجمع ارباب الجرح والتعديل
بتوثيقه نعوذ بالله من ذلك وقد افرد الامام حجة الاسلام كتابا من الاحياء في جواز السماع و
الغناء والامام القشيري في رسالته وصاحب العوارف فيها ذكرا في جوازه ما فيه مقنع للمنصف
وقد روى ثقات عن كثير من الصحابة والتابعين اباحة الغناء فكيف يصح دعوى الاجماع
على تحريم الغناء فاذا نظر الطالب الى هذه الاحوال تحير اذ بعضهم جعل الغناء محرما في جميع
الاديان فيلزم جميع اكفار مستحله بل متمني حله وبعضهم اجازه في الشريعة المحمدية وكذا اللحن
فبعض المفتين كابن كمال باشا افرط وافتى بكفر المستحل بل الفاعل وبعضهم كالعلي الجلبي

فرط وافتى باباحة اللحن والتغني في الاذكار فحصل منهما فتنة في الارض وفساد كبير والحق التوسط بينهما
فاللايق المقبول التكلم بالانصاف وتقرير الجنبين اولا بلا كتم من احدهما ثم الترجيح من احدهما بالاسباب
المعتبرة في الترجيح وتاويل الاخرى بتاويلات صحيحة من غير تحامل ولا تعسف ولولا الاشتغال بالاهم
لتصنفت فيه ما فيه مقنع ولكن اذكر ههنا ما هو المختار عندي من الاحكام من غير ذكر عللها حتى يا خذ به
من اعتمد بفتواي فنقول وبالله التوفيق الجهر بالذكر جايز ولكن الاخفاء افضل وهو مراد محمد رح مما ذكر
في السير الكبير من كراهة رفع الصوت عند قرأة القرآن والذكر على ما بينه برهان الدين في الذخيرة والمحيط
ولكن قد يعرض عارض فيكون الجهر افضل كدفع الكسل والنوم والخواطر وحث الغير عليه والمعاونة
والحاصل ان الذكر والقرآن والصدقة سواء في حق جواز الجهر والاخفاء وكون الاصل الاخفاء ان
لم يعرض عارض ولو ذكرت دليل جواز الذكر لزاد على مائة وان الغناء في القرآن والذكر حرام مطلقا
وكذا اللحن فيهما واما التغني بالابيات المشتملة على العظة والحكمة واستماعه لتحصيل الوجد او دفع
الوحشة ونحوهما عاريا عن الاغراض العاجلة والنيات الفاسدة فلا ينبغي ان يحكم بتحريمها فيفضي
الى تفسيق كثير من الصحابة والتابعين ولكن لا نفتي بجوازها ايضا لتغير الزمان واما اكفار مستحل
التغني واللحن فلا وجه له اصلا نعم ان قرن بهما رياء وسمعة وغرض جمع المال وكانا في القرآن
او الذكر فلا اكفار مستحله وجه والله اعلم بحسبه الحالي تمت الرسالة

بو صورته فتوى
درغي بيركلي محمد چلبي نك در
رحمه الله

بو مسئله بياننده ائمه حنفيه دن جواب نه وجهله در كه زيد عمروه بابام روحيچون بكا بر ختمه اوقيجه
سكا بو قدر اقچه ويره يم ديسه عمرو دخي بو قدر اقچه يه طمع ايدب معاشنده ضرورت يوغكن خوش دیوب
اوقيسه مذكوره اجاره صحيح اولوب تلاوة مزبوره دن ثواب حاصل اولوب روحنه واصل اولورمي
يوخسه نيت واخلاص اولمدوغي اجلدن ريايه ملحق اولوب وعمل آخرت ايله دنيا ارادتي اولوب
ثواب حاصل اولوب بلكه اكل بالدين اولوب اجاره باطله اولورمي اكر اجاره صحيح اولورسه عامه كتبده
لا يجوز الاجارة على الطاعات ديدوكي بعضنده تعليم بعضنده امامتي وتاذيني داخي لضرورة حفظ
القرآن والجماعة بعض متأخرين اخراج اتدي ديوب تلاوة قرآن عظيمي تحت عمومده باقي قالدوغي
ومحيط برهانيده لا معنى لهذه الوصية ولصلة القاري بقرأته لان هذا بمنزلة الاجرة والاجارة بذلك
باطلة وهو بدعة ولم يفعلها احد من الخلفاء ديدوكي ومحيط سرخسيده واخذ الشيء للقراءة بمنزلة
الاجرة على القراءة وذلك لا يجوز ديدوكي واختيارده اخذ الشيء للقراءة لا يجوز لانه كالاجرة ديدوكي
وتاج الشريعه نك هدايه شرحنده القراءة بالاجرة لا يستحق بها الثواب لا للميت ولا للقاري ديدوكي
وخلاصه ده وبزازيه ده رجل اوصى لقاري القرآن يقرأ عند قبره بشيء فالوصية باطلة ديدوكي
ودخي بونلردن غيري نيجه كتب معتبره ده عدم جوازني تصريح اتدكلري تعليم وامامته اجارة تجويز
اتدكلرندن صكره بنه مجوزلر ودخي جوازني تصريح قنغي كتابده درحاوي وجامع الفتاوى وفتاواى

وفتاواى صوفيه وبونلر كا امثالي كتابلرمي در بوخسه معتبر كتابلرده دخي وارميدر اكر انلر بو كتابلرده
معلوم در كه بو كتابلر نيجه اصلي يوق مسئله لري مشتمل در خلافي كتب معتبره ده مسطور ايكن بونلر ايله
عمل نه كيفيت ايله جايز اولور واكر غيري كتابلرده وار ايسه بيان بيورنسز واكر جوازينه دليل صحيح
بخاريده واقع اولان ان احق ما اخذتم عليه اجرا كتاب الله تعالى حديثي ايله ابسه حديث ايله عمل
مجتهده شاني اولوب بزه لازم اولان ايمه مزدن منقول اولان صحيح ايله عمل دكلميدر لا سيما شراح
حنفيه امام نووي رح بشقه وغيري حديث مذكوردن اجوبه كثيره يازمشلردر بو جمله دن اغماض ده
ايدرسك حديث شريفده ثواب صنعتي يوقدر اصل محل اشكال اولدر و دخي اجرة ايله تلاوت
ثوابي دخي انكا اولمق شرطيله جايز اولميجق اجرة ايله صلوة وصيام ثوابي قلدره نك اولمق شرطيله
جايز اولورمي اولمز ايسه فرق ندر جمله سي خود عبادة بدنية محضه در بونده نيابتي بله جايز
كورمشلردر اجارة قنده قلدي امّا عبادة مركبه من المالية والبدنية حج كبي انده نيابتي جايز
كورمشلردر امّا اجارة بونده دخي ائمه حنفيه جايز كورمشلردر حتى نفقه دن ما فضل ورثه يه
رد لازمدر ديو كتب معتبره ده تصريح اتمشلردر حتى ابن همام فتاواى قاضيخانده اذا استأجر
المجوس رجلا ليحج عنه حجة الاسلام جازت الحجة عن المجوس اذا مات في الحج وللاجير اجر مثله
مشكلدر عبارة محرره كافيده واقع اولاندركه اوله عبارت بودر وله نفقة مثله درا ايضاحي مبسوطده در
ديشدر عبارة مبسوط بودر وهذه النفقة ليس تحقها بطريق العوض بل بطريق الكفاية لانه
فرغ نفسه لعمل ينتفع المستاجر به وانما جاز الحج عنه لانه لما بطلت الاجارة بقي الامر بالحج فيكون له
نفقة مثله انتهى واكر اجاره باطله اولوب اخذ اجرة حرام ايسه ريايه ملحق اولدوغي اجلدن
وامام زيلعي وابن همام امام مالك وشافعي رح يانلرنده عبادة بدنيه محضه نك تلاوة قرآن كبي
ميته ثواب واصل اولمز ديو نقل اتدكلري اجلدن وثوابك ميته منوط ايدوكي اتفاقي اولوب
آيات قرآنيه كريمه واحاديث نبويه شريفه واجماع فقهاء حنفيه وغير حنفيه ايله ثابت اولدوغي
اجلدن قطعي اولوب مجوزنه ومستحلنه خوف كفر وارميدر لطف واحسان ايدوب تفصيل
اوزره جواب بيوروب مأجور ومثاب اوله سز معلوم شريف در كه بليه عامه ومسئله دينيه در
عالمنه بيان شافي وجواب وافي لازم وواجبدر الحوله
الله اعلم بحسبه الحالي

٧٧

والكاف في كما اسم بمعنى المثل منصوب المحل على انه صفة مصدر محذوف لآمنوا المذكور وما مصدرية تقدير آمنوا ايمانا مثل ايمان الناس فلما حذف الموصوف اقيمت الصفة مقامه واعربت باعرابه وسميت باسمه تجوزا ويجوز ان تكون الكاف حرف جر وما كافة تكفها عن العمل وتصحح دخولها على محل الجملة الفعلية عن العمل مع ان حرف الجر تختص بالاسم قوله مثلها في ربما اى ما هذه مثل ما الكافة في ربما يود فانها تكف لوب عن العمل وتصحح دخولها على الجملة قال الشريف بو لفظة ما في كما اه كانت كافة عن العمل مصححة بدخولها على الجملة كان التشبيه بين مضمون الجملتين اى حققوا ايمانكم كما حققوا ايمانهم وان كانت مصدرية فالمعنى ايمانا مشابها لايمانهم شيخ زاده.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى قدرنا في سابق العلم بالفضل والاحسان رب العالمين ربنا الذى ربانا في الدنيا بعلائم الوان الرحمن الذى يرحمنا في سكرات الموت ببشارة الايمان الرحيم الذى يخفف عنا اذا كنا في القبور بين التراب والنيران مالك يوم الدين يحكم بيننا بالفضل والعدل والاحسان اياك نعبد حق العبودية في كل امارة وزمان واياك نستعين من جميع الاعداء من الجن والانس والشيطان اهدنا الصراط المستقيم على التوحيد والمعرفة والايمان صراط الذين انعمت عليهم بالهداية الى سبل الجنان غير المغضوب عليهم من اهل البدع واللهو والعصيان ولا الضالين من اهل الشرك والكفر والطغيان آمين اجابة الله ورسوله شوقا الى لقاء الرحمن تم

تفسير آية الكرسي نقل من الكشاف تفسير شيخ

قوله الله لا اله اى لا معبود للخلق الا هو الا الله الحي اى الموصوف بالحيوة الازلية والابدية القيوم اى الدايم القايم بتدبير الخلق في انشائهم ورزقهم نزل حين قال المشركون اصنامنا شركاء الله وهم شفعاؤنا عنده فوحد الله نفسه بالنفي والاثبات ليكون ابلغ في ثبوت التوحيد ونفي الشركة لا تأخذه سنة ولا نوم تأكيد للقيوم اى ليس بغافل عن امور الخلق لان من جاز عليه التغير بالسنة والنوم استحال ان يكون قيوما قيل السنة ما يتقدم النوم من النعاس والنوم غشية ثقيلة تقع في القلب ونفي الادنى اولا لانه مبداء التغير ليلزم منه نفي الاعلى وانما ذكره تتميما للكلام او نفيا للتغيرات كلها لانه ربما يتوهم ان الادنى لا تأخذه لضعفه وان الاعلى تأخذه لقوته فجمع بينهما بالنفي ذلك التوهم له ما في السموات وما في الارض اى لا شركة لاحد فيهما لانه خلقهما بما فيهما ولا غفلة له عن تدبيرهما لا بالسنة ولا بالنوم اذ لو وجد شئ من ذلك لفسدتا بما فيهما قوله من ذا الذى يشفع عنده بيان بالاستفهام لعظمته وكبريائه في الدنيا والآخرة وان احدا لا يقدر ان يتكلم بالشفاعة لمن شاء فمن شاء ثم بين انه لا يخفى عنه شئ بقوله يعلم ما بين ايديهم اى ما كان قبلهم من امر الدنيا وتشريك الاصنام له وما خلفهم ويعلم ما يكون بعدهم من امر الآخرة وان لا شفاعة لهم فيها ولا يحيطون اى لا يدركون يعني الملائكة والانبياء وغيرهم شئ من علمه اى من جميع معلوماته الا بما شاء الا بما اخبر الله لهم كاخبار الانبياء والرسل وهذا رد لعباد الملائكة حيث يرجون شفاعتهم لعبادتهم اياهم يعني انهم لا يعلمون شيئا مما تقدمهم ويتأخرهم ولا يملكون الشفاعة ولا غيرها الا بما اخبرهم ربهم ثم بين وسعة ملكه بقوله وسع كرسيه السموات والارض اى وسع ملكه الذى لا شريك له فيه تسمية لمكانه الذى هو كرسي الملك وقيل وسع علمه تسمية بالمكان الذى هو كرسي العالم اى الحاكم وقيل هو الكرسي الذى بين يدي العرش ودونه السموات والارض وهو بالنسبة الى العرش كاصغر شئ وقيل الكرسي والعرش واحد ولا يؤده اى لا يثقله حفظهما اى حفظ السموات والارض وهو العلي الشان في الالوهية العظيم بالملك والقدرة يعني لا ند له ولا ضد روى عن النبي عم سيد الكلام القرآن سيد القرآن البقرة وسيد البقرة آية الكرسي روى ايضا من قرأ آية الكرسي في دبر كل صلوة مكتوبة لم يمنع من دخول الجنة الا الموت ولا يواظب عليها الا الصديق او عابد ومن قرأها اذا اخذ مضجعه امنه الله على نفسه وجاره وجار جاره والابيات حوله تفسير شيخ

قوله اضغاث احلام الاحلام جمع حُلُم بالضم وهو ما يراه النائم واضغاثها اخلاطها جمع ضِغث
واصله ما جمع من اخلاط النبات فاستعير للرؤيا الكاذبة وانما جمعوا للمبالغة في وصف الحلم
بالبطلان كقولهم فلان يركب الخيل ولتضمنه اشياء مختلفة قال في الصحاح الضغث قطعة
حشيشة مختلفة الرطب باليابس واضغاث الاحلام الرؤيا التي لا يصح تاويلها لاختلاطها من غير

مباحث الكتاب

الكتاب والكتابة في اللغة جمع الحروف والكتاب قد يعرف بانه طائفة
من المسائل الفقهية اعتبرت مستقلة شملت انواعا اولم تشتمل فقوله طائفة
كالجنس وقوله من المسائل الفقهية احتراز عن غيرها وقوله مستقلة اي مع قطع
النظر عن تبعيتها للغير او تبعية غيرها اياها ليدخل هذا الكتاب فانه تابع للصلوة
ويدخل كتاب الصلوة فانه مستتبع للطهارة وقد اعتبرا مستقلين اما كتاب
الطهارة فلكونه المفتاح واما كتاب الصلوة فلكونه المقصود الاصلي
وظهر من هذا ان اعتبار الاستقلال قد يكون لانقطاعه عن غيره ككتاب
اللقطة عن كتاب الآبق وكتاب المفقود وانقطاعها عن الصلوة والزكوة
ونحو وقد يكون لمعنى يورث ذلك كانقطاع الصرف عن البيوع والرضاع عن
النكاح والطهارة عن الصلوة كما ذكرنا وقوله شملت انواعا اولم تشتمل
لدفع قول من يقول الكتاب اسم الجنس يدخل تحته انواع من الحكم وكل نوع يسمى
بالنوع يشمل على اشخاص يسمى فصولا فان الكتاب قد يكون كذلك وقد لا يكون
فان من الكتب ما لم يذكر فيه باب ولا فصل ككتاب اللقطة واللقيط و
الآبق وغيرها على ما سياتي فلو لم يذكر ذلك لربما توهم ذلك فذكره دفعا لذلك

اكمل الدين للهداية

معنى الفصل في اللغة ظاهر وقدم تعريفه بانه طائفة من المسائل الفقهية
تغيرت احكامها بالنسبة الى ما قبلها غير مترجمة بالكتاب والباب فان وصل
الى ما بعده نوّن والا فلا اكمل الدين

الكتاب لغة اما مصدر بمعنى الجمع سمي به المفعول للمبالغة او فعال بني للمفعول كاللباس وعلى التقديرين يكون بمعنى المجموع واصطلاحا مسائل اعتبرت مستقلة شملت انواعا اولا
مولانا خسرو

المذكور في الشروح ان الكتاب والكتابة في اللغة بمعنى الجمع والمراد ههنا المكتوب وهو طائفة من المسائل الفقهية اعتبرت مستقلة شملت انواعا اولم تشتمل واضافته من قبيل اضافة العام الى الخاص ففيه ان يكون بمعنى اللام كما لا يخفى وقال في التلويح ان الكتاب اسم للمكتوب بمعنى هو اسم من الاسماء المشبهة بالصفات كالامام والآلة وليست بصفة
يعقوبنا

معنى الباب في اللغة النوع وقد يعرف بانه طائفة من المسائل الفقهية اشتمل عليها كتاب ولقب بباب اكمل الدين

الباب لفظ يطلق على كلام يبحث فيه عن بعض اجزاء العلم المعتني الشاملة عن غير من الاجزاء تعريفات

من قبيل اضافة خاص يكون بمعنى اللام ... ويجعل ان يكون ... قبل التجيئ ... ان الجعل على طرف ... الطهارة على الصلوة ... بمعنى من احتياجه ... تقديره ... علم منزلا ... الاوان الكبير ... لان كتابنا مصنف ... المصنفين ... لغو ان القدر ... حقا ان التاب ... صفته المدلل ...

كتاب الطهارة الكتاب في اللغة الجمع ومنه الكتابة وهي تصوير اللفظ بحروف
هجائه فان فيه جمع صُوَر الحروف واشكالها والكتاب وهو في الاصل مصدر
وسمي به المكتوب على التوسع الشايع ثم غلب في العرف العام على جمع من الكلمات
المفرزة بالتدوين وفي عرف النحويين على كتاب سيبويه وفي عرف الفقهاء على
مختصر ابي الحسن القدوري وفي عرف الاصوليين على احد اركان الدين وفي
عرف المصنفين على طائفة من المسائل اعتبرت منفردة عما عداها ومدار ذلك
الاعتبار على استحسانهم ولذلك يختلف باختلافهم فان منهم من يستحسن ان
يجعل طائفة من المسائل كتابا مستقلا ومنهم من يستحسن ان يجعلها داخلة في
كتاب آخر ومن قيد المسائل المذكورة بالفقهية فكانه زعم اختصاص العرف
المذكور بالفقهاء فلا يخفى فساده كمال باشا زاده للهداية

الكتاب في اللغة كالكتب والكتابة مصدر بمعنى سمي به مفعول للمبالغة
او فعال بني للمفعول كاللباس واطلاقه على المنظوم قبل ان يكتب لا لانه
مما يكتب كما ظن بل لانه مجموع بالفعل كالنقوش الا ان يقال هجر هذا المعنى
في العرف العام واشتهر في تصوير اللفظ بحروف هجائه حاشية تلويح

وهو اي الكتاب مصدر كالخطاب سمي به المفعول مبالغة كرجل عدل او فعال
بني للمفعول كاللباس بمعنى الملبوس وعلى التقديرين يكون بمعنى المكتوب ثم
اطلق على المنظوم عبارة قبل ان يكتب لانه مما يكتب اقول فيه مصير الى المجاز بلا
ضرورة لان الكتاب في اصل اللغة بمعنى المجموع مطلقا كما يفهم من قوله واصل الكتب
الجمع فظاهر انه حقيقة في المنظوم عبارة ايضا اللهم الا ان يقال قد هجر هذا المعنى
في العرف العام واشتهر الكتب والكتاب بمعنى الخط والرقم فانعكس الامر بالنظر الى
العرف فكلامه مبني عليه مولانا خسرو

ومن وهم ان الكتابة في اللغة جمع الحروف فقد وهم لان جمع الحروف انما يكون في التلفظ دون الكتابة ثم ان ما في الكتابة من جمع صور الحروف ليس جمعا كما لا يخفى
ومن قال في عرف الشرع على كتاب الله تعالى فقد سها لان عرف الشرع ليس هو عرف الاصوليين ضرورة ان الشرع يعم الكلام فوق الاصول من العلوم الشرعية ايضا
منه

وقيل الكتاب فعال بمعنى المفعول كاللباس بمعنى الملبوس ذكره البيضاوي وعلى هذا القول يكون الكتاب من الاسماء المشبهة بالصفات كالامام والآلة واختاره العلامة التفتازاني في التلويح حيث قال وهو في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله تعالى كما غلب في عرف الصاحبة على كتاب سيبويه اهل العربية على كتاب سيبويه
منه

قوله وهو اسم للمكتوب اقول خالف المشهور وهو انه في اللغة مصدر
بمعنى الجمع سمي به المفعول مبالغة واختار ما قيل انه فعال بني للمفعول كاللباس
ذكره القاضي البيضاوي ثم قال ثم عبر عن المنظوم عبارة قبل ان يكتب لانه
مما يكتب اراد به اي القاضي تصحيح اطلاق الكتاب على الملفوظ بعد ما غلب في العرف على
المنقوش ويفصح عنه اي يظهر مأخذ هذا الكتاب وهو قول الراغب في تفسير الكتاب
في المتعارف اسم للمكتوب اي المنظوم كتابة وقد يعبر به عن المنظوم عبارة
قبل ان يكتب بالكتاب انتهى وعلى القول المذكور يكون الكتاب من الاسماء
المشبهة بالصفات ولذلك لا يقع صفة كالمكتوب والتنبيه على هذا قال
اسم للمكتوب ولم يقل بمعنى المكتوب ومن وهم ان فيما اختاره تقليل النقل
فقد وهم لموع ما لانه نقلوا انا خرج
قوله المثبت في المصاحف قيد به اخراجا لسائر الكتب الالهية والثبوت
في المصحف وصف للصور والاشكال حقيقة ونسبته الى الالفاظ على
التوسع المشهور حيث قالوا ان للاشياء وجودا في اللفظ ووجودا
في الكتابة وتقدير المضاف على ان المعنى المثبت دوالّه مما لا ينبغي ان
يعرض عليه بقي ههنا شيء وهو ان القيد المذكور كما يخرج سائر الكتب
الالهية كذلك يخرج منسوخ التلاوة ولا وجه لاخراجه لانه داخل في المعنى
العرفي للكتاب وان لم يكن قرآنا على ما سيأتي التصريح به في فصل النسخ
لموع

ليس هذا الكلام باعتبار معناه اللغوي ولذلك فصله عما قبله بقوله ثم ومن نقل هنا زاعما انه متعلق بمعناه اللغوي فقد اخطأ منه

لان استعمال الكتاب في معنى المكتوب بطريق المجاز على القول المشهور لا بقول احتمال زيادة فلا نقل فيه بل نقول النقل فيما اختاره لان وضعه بمعنى الجمع محقق فان كان حقيقة في معنى المكتوب ايضا فلا بد من اخذ الامرين الوضع الاخر النقل منه

وتمهيد بذلك قولهم ان قوله فامسكوهن نسخ بالكتاب وقوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما وتمامه يطلب في موضعه منه

هذه رسالة متعلقة بمن التبعيضية لابن كمال پاشا بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لوليه والصلوة على نبيه اعلم ان التبعيضية المعتبرة في من التبعيضية
هي البعضية في الاجزاء لا البعضية في الافراد على خلاف التنكير الذي يكون
للتبعيض على زعم الفاضل الشريف فان المعتبر فيه هي البعضية في الافراد
لا البعضية في الاجزاء وبه يفارق من التبعيضية من من البيانية على ما
صرح به الرضي حيث قال في شرح الكافية وتعرفها اي تعرف من البيانية
بان يكون قبل من او بعدها مبهم يصلح ان يكون المجرور بمن تفسيرا له وتقع
ذكر المجرور على ذلك المبهم كما يقال مثلا للرجس انه الاوثان وللعشرين
انها الدراهم وللضمير في قولك عز من قائل انه القائل بخلاف التبعيضية
فان المجرور بها لا يطلق على ما هو مذكور قبلها او بعدها لان ذكر المذكور
بعد المجرور واسم الكل لا يقع على البعض فاذا قلت عشرون من الدراهم
فان فسرت بالدراهم الى دراهم فهي مبينة لصحة اطلاق المجرور على
عشرين الى هنا كلامه واما ان المعتبر في التنكير التبعيضي هو البعضية في
الافراد على خلاف ما في من التبعيضية فقد صرح به الفاضل الشريف في
الحواشي التي علقها على شرح التلخيص وبنى عليه الرد على الشارح في قوله
وكتعليل الدرع في قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا ذكر ليلا مع
ان الاسراء لا يكون الا بالليل للدلالة على تقليل المدة وانه اسري به في بعض
الليل حيث قال ان الدلالة على البعضية مذكورة في الكشاف واعترض عليه
بان البعضية المستفادة من التنكير هي البعضية في الافراد لا البعضية
في الاجزاء فكيف يستفاد من قوله ليلا ان الاسراء كان في بعض من اجزاء
الليل فالصواب ان تنكيره لدفع توهم كون الاسراء في ليال ولا افادة
تعظيم واما قلنا على زعم لان خلاف فيه الشيخ عبد القاهر فانه قال

الى هنا كلامه

في دلائل الإعجاز أن التنكير في قوله تعالى ولكم في القصاص حياة
للدلالة على أن تلك الحياة بعض حياة المعهود بتسليم والعلامة الزمخشري
فإنه صرح في مواضع من الكشاف بأنه قد يقصد بالتنكير الدلالة على البعضية
والأصل منها ما ذكره في قوله تعالى سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً ومنها
ما ذكره في تلك السورة أيضاً حيث قال فإن قلت هلا عرف الزبور كما
عرف في قوله تعالى ولقد كتبنا في الزبور قلت يجوز أن يكون الزبور وزبور
كالعباس وعباس والفضل وفضل وأن يريد وآتينا داود بعض الزبور
وهي الكتب وأن يريد ما ذكر فيه رسول الله عم من الزبور فسمي ذلك زبوراً
لأنه بعض الزبور كما سمي بعض القرآن قرآناً ومنها ما ذكره في سورة الحجرات
في تنكير القوم والنساء يحتمل معنيين أن يراد لا يسخر بعض المؤمنين و
المؤمنات من بعض وأن يقصد إفادة الشياع وأن يصير كل جماعة منهم
منهية عن السخرية وخالفنا العقل أيضاً لأن معنى التنكير في الأصل التقليل
واستعماله في التبعيض باعتبار تضمنه التقليل ولا اختصاص لهذا الاعتبار
بأحد وجهي البعضية ثم اعلم أن البعضية التي تدل عليها من التبعيضية
هي البعضية المجردة النافية للكلية لا البعضية التي تنتظم ما في ضمن
الكلية يرشدك إلى هذا أنه قال صاحب الكشاف في قوله تعالى ومما رزقناهم
ينفقون وأدخل من التبعيضية صيانة لهم وكفاً عن الإسراف
والتبذير المنهي عنه ولم ينكر عليه أحد من الناظرين فيه ومنها ما ذكر
على أن مدلول من التبعيضية في قوله تعالى وآمنوا به يغفر لكم من ذنوبكم
فإنه لو كانت دلالتها على مطلق البعضية الشاملة لما في ضمن الكلية
لضاع تلك الزيادة وفات الدلالة على أن المغفور بالإيمان بعض الذنوب
لا كلها قال الإمام البيضاوي في تفسير بعض ذنوبكم وهو ما يكون في خالص

المفهوم
أسرى

333

٣٣٦

الاختلاف بين الإمام وصاحبيه تبتنى من التبعيضية والبيانية

حق الله تعالى فإن المظالم لا يغفر بالإيمان بل بتحليل الموكل مدلول من المذكورة
البعضية الشاملة لما في ضمن الكلية المجتمعة منهما لما تحقق الفرق بينها
وبين من البيانية من جهة الحكم ولما تنتشر عشية الخلاف بين الإمام وصاحبيه
فيما إذا قال طلقي نفسك من ثلث ما شئت بناء على أن من للتبعيض
عنده وللبيان عندهما قال في الهداية وإن قال لها طلقي نفسك من ثلث
ما شئت فلها أن تطلق نفسها واحدة وثنتين ولا تطلق ثلثاً عند
أبي حنيفة وقالا تطلق ثلثاً إن شاءت لأن كلمة ما محكمة في التعميم وكلمة
من قد تستعمل للتمييز فيحمل على تمييز الجنس ولأبي حنيفة أن كلمة من حقيقة
في التبعيض وما للتعميم فيعمل بهما انتهى كلامه ولا خفاء في أن بناء الخلاف
المذكور على كون من للتبعيض إنما يصح إذا كان مدلولها البعضية
المجردة عن الكلية المنافية وبالجملة لصاحب التوضيح في تقرير الخلاف المذكور
حيث استدل على أولوية التبعيض بتعينه فإنه لا البعض متيقن لأن من
إذا كان للتبعيض فظاهر وإن كان للبيان فالبعض مراد فإرادة البعض
متيقنة وجه وروده أن البعض المراد قطعاً على تقدير البيان البعض التام
لما في ضمن الكل لا البعض المجرد المراد ههنا فالتعليل على الوجه المذكور
لا يتم التقريب بل لا انطباق بين التعليل والمعلل فتأمل ولقد أصاب
الفاضل التفتازاني حيث قال فيما علقه على التلويح مستدلاً على أن
البعضية التي تدل عليها من هي البعضية المجردة النافية للكلية لا البعضية
التي هي أعم من أن تكون في ضمن الكل أو بدونه لاتفاق النحاة على ذكرها حيث
احتاجوا إلى التوفيق بين قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم وقوله تعالى إن الله
يغفر الذنوب جميعاً إلا أن قالوا لا يبعد أن يغفر جميع الذنوب لقوم وبعضها

ره
ورد لصاحب التوضيح

لقوم او خطاب البعض لقوم نوح عم وخطاب الجميع لهذه الامة ولم يذهب
احد الى ان التبعيض لا ينافي الكلية ولم يصب الشريف الفاضل في رده عليه بان لا
وفيه بحث اذ الفاضل الرضي صرح بعدم المنافات بينهما حيث قال ولو كان
ايضا خطابا الى امة واحدة فغفران بعض الذنوب لا ينافي غفران كلها
بل عدم غفران بعضها ينافي غفران كلها الا ترى قول الرضي بعد ما عرفت
ان بعد الا من البعضية المجردة ففي قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم كلا لا يعلم عدم غفران
بعض الذنوب فيعرف بعدم المنافات بينهما لا يقدح الاحتجاج باتفاق السلف
الثابت بظاهرهم الا احتياج الى التوفيق المذكور شائع في تحريره قصدا فان
عبارة ايضا في قوله ولو كان ايضا خطابا الى امة واحدة لم يصح تحريرها
وكان حق التعبير ان يقال وعلى تقدير ان يكون الخطاب الى امة واحدة الخ وكذا
لم يصب صاحب العاليد في رده ما نقله ابن الحاجب حيث قال وحجة ابي الحسن انه
قد جاء ان الله يغفر الذنوب جميعا فلو لم يحمل قوله يغفر لكم من ذنوبكم على الزيادة
يحمل على التبعيض فيلزم التناقض كذا قال ابن الحاجب وهو غير سديد لان
الموجبة الجزئية من لوازم الموجبة الكلية ولا تناقض بين اللازم والملزوم لان
مبنا ما ينقل عن ان يحمل كل من التبعيضية على البعضية المجردة عن
الكلية المنافية لها لا السالبة لما في ضمنها اعلم ان الاخبار عن مغفرة بعض
الذنوب في ورد في القرآن في مواضع منها قوله تعالى في سورة ابراهيم يدعوكم ليغفر لكم
من ذنوبكم ومنها قوله تعالى في سورة الاحقاف يا قومنا اجيبوا داعي الله
وآمنوا به يغفر لكم من ذنوبكم ومنها قوله تعالى في سورة نوح يا قوم اني لكم
نذير مبين ان اعبدوا الله واتقوه واطيعون يغفر لكم من ذنوبكم
كما ورد في قوم نوح انما هو هنا وانما ذكر في سورة الاحقاف فقد ورد في

الحق

في الحق وما ذكر في سورة ابراهيم فقد ورد في قوم نوح عم وعاد وثمود على
ما افصح عنه سياق القول المذكور واذا وقفت على هذا التقرير عرفت ان قوله
الصواب خطاب البعض لقوم نوح عم وخطاب الجميع لهذه الامة مما لا وجه له
لان مبناه على ان لا يكون خطاب البعض واردا لقوم آخر ولا صحة لذلك المبنى
على ما وقفت عليه والعجب ان الامام البيضاوي مع تصريحه في تفسير سورة ابراهيم
وقيل جيء بمن في خطاب الكفرة دون المؤمنين في جميع القرآن تفرقة بين الخطابين
وقال البيضاوي في تفسير سورة ابراهيم ولعل المعنى فيه ان المغفرة حيث
جاءت في خطاب الكفار مرتبة على الايمان وحيث جاءت في خطاب المؤمنين
مشفوعة بالطاعة والتجنب عن المعاصي ونحو ذلك فيتناول الخروج عن
المظالم ولا يذهب عليك ان التفرقة المذكورة انما تتم ان لو لم يجئ الخطاب للكفرة
على العموم وقد جاء كذلك كما في قوله تعالى في سورة الانفال قل للذين كفروا ان
ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وقال الحلبي كتب وحشي قاتل حمزة ولعله
من مكة انا نريد ما ... وقد سمعناك تقرأ والذين لا يدعون مع الله الها
آخر الآية وقد فعلنا كل ذلك فنزلت الا من تاب وآمن وعمل عملا صالحا فكتب
اليهم فقالوا لا نرى انا لا نعمل صالحا وفي رواية فقال الوحشي هذا شرط
شديد لعلي لا اقدر عليه فنزلت ان الله يغفر الذنوب جميعا فاقبلوا واسلموا
وقال الامام البيضاوي وتقييده بالتوبة خلاف الظاهر ويدل على اطلاقه
فيما عدا الشرك قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به
والتعليل بقوله انه هو الغفور الرحيم على المبالغة
الحمد لله على التمام
بحسن الكلام

من رسالة متعلقة بسم الله الرحمن الرحيم بتصحيح المشاكلة لابن كمال باشا

الحمد لله المنزه عن مشاكلة الغير، وبيده الخير ولا نسبة اليه للشر، والصلاة والسلام على فخر الانام، محمد عليه التحية والسلام، وعلى آله الكرام، وصحبه العظام، وبعد فهذه رسالة رتبناها في تحقيق المشاكلة وتفصيل ما يتعلق بها من القيل والقال، وتحصيل المقال برفع الشبه ودفع الحجاب عن مواضع الارتياب والاشكال، فنقول وبالله التوفيق قال العلامة الزمخشري في تفسير قوله تعالى ان الله لا يستحيي ان يضرب مثلا ما بعوضة ويجوز ان تقع هذه العبارة في كلام الكفرة فقالوا اما يستحيي رب محمد ان يضرب مثلا بالذباب والعنكبوت فجاءت على سبيل المقابلة واطباق الجواب على السؤال وهو فن من كلام بديع وطراز عجيب منه قول ابي تمام، من مبلغ افناء يعرب كلها، اني بنيت الجار قبل المنزل، وشهد رجل عند شريح فقال انك لسبط الشهادة فقال الرجل انها لم تجعد عني فقال لله بلادك وقبل شهادته فالذي سوغ بناء الجار وتجعيد الشهادة هو مراعاة المشاكلة ولولا بناء الدار لم يصح بناء الجار وسبوطة الشهادة لامتنع تجعيدها ويتدبر امر التنزيل ولطائفه يشهد الله لا يخفى نفعها لا تكاد تستغرب منها فما ترى الاعتراض عليه فيه على القوم مما جهدوا واستبرأوا ايضاح الامر وقال الفاضل التفتازاني في قوله ويجوز ان تقع يعني ان المشاكلة فن غير الاستعارة لكن ظاهره انه ليس بحقيقة ومقتضى التجوز ليس ظاهرا وكذا قال هو فن بديع وطراز عجيب فظاهره الى الاذهان انها مجاز وتنوع من انواع هذا اللفظة مقابلة ذكر جهة التجوز والجواز على ما قال فالذي سوغ الى قوله

لامتنع

لامتنع تجعيدها ولا خفاء في انه يمكن في بعض صور المشاكلة اعتبار التشبيه بان شبه انقباض الشهادة عن الحفظ وتأبيها على القوة الذاكرة بتجعيد الشعر لكن الكلام فيما هو مطلق المشاكلة سيما مثل قوله، اطبخوا لي جبة وقميصا، وقال صاحب الكشاف اراد شريح انه من سبل الشهادة ارسلها من غير تأمل وروية كالشعر السبط المسترسل فاجاب بانها لم تنبسط عني بل انا واثق من نفسي بحفظ ما شهدت فاستشهد على فوق التحقيق اياها واستحضار اولها واخرها فشبه انقباض الشهادة عن الحفظ في تأبيها على القوة الذاكرة بتجعيد الشعر واستعمل التجعيد مقابلة للسبوطة ولولا تقدم السبوطة اولا فانها استعارة لا يخطر ببال ان يقال لم تجعد لعدم ظهور قبل المقابلة وهذا من المشاكلة المحضة الآن فيها شائبة الاستعارة بخلاف نحو قوله، قلت اطبخوا لي جبة وقميصا، الافناء الاخلاط يقال هو من افناء الناس اذا لم يعلم ممن هو وهذا البيت من ابيات تمام في مدح ابي الوليد بن القاضي احمد بن ابي داود التميمي لانه اذا بلغ الافناء فللمعارف وللاعلام والجار اقرب وقد جار الانتصاب جاره ولا ينقص جواره ثم بنينا الدار يحلها عرصه لا يستظهر من ذم كريه وفي الكلام تلميح الى قوله الجار قبل الدار وقوله لله بلادك تعجب من بلاده وانه خرج منها فاضل مثله وهذه عادتهم فيما يعظمونه ان ينسبوه الى الله للتعظيم وصار بليغا حتى قيل انت لا تريد من باب الكناية وكذا قولهم لله درك ولله ابوك ولهذا اكثر ما لم يكن الاصل قوله، قلت اطبخوا لي، آخر البيت صدره الاول قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه، اي اقترح مني عليه شيئا اذا سألته اياه وطلبته على سبيل التحكم في الصا

الاقتراح جيد بحكم اركبه وخواستي وميدي بعلى جيزي جه دروفت حوش
بكفتن لانه اقتراح الشيء ابن عمرو هذا اقتراح الكلام لارتجاله كما سيأتي في بعض
الاوهام لانه لا يناسب المقام وايضا الاقتراح بهذا المعنى لا يتعدى بعلى و
المراد انه الصنفين قالوا للفتى ملكنا وكرمنا علينا بتبقى جود فهو
الخلق وكرمهم العزيزة ليسأل اطعاما شهيا سؤال المراد وحكم علينا وكما كان
مقتضى الشاعر ربما كان لطمهم ولحضانهم للاصحاب فحين يا مستعمل الاقتراح
على الارتجال والسؤال بلا تامل ونحن نجزم على ان تصحاب الامر جماد الشيء
اذا حسنه اي خيط غيره بعنه لوقوعه في صحبته تحقيقا وبما ذكره الفاضل
التفتازاني بقوله وظاهر كلامهم انه مجاز وقوع في مدلول هذا اللفظة مشاكلة
ذلك جهة التجوز والجار بين ان المراد من الصحبة في عبارة العلامة في
المشاكلة هي الصحبة الحقيقية او التقديرية ومصاحبة مدلول اللفظين
لا مصاحبة اللفظين فزرعها مجاورتها في الخيال وكذلك لي على تخطيه
المشاكلة في النوع المذكور من المجاز لجعلهم كونهما مستقلة بالنعوت
المذكورة في البيان وبما قررناه اتضح فساد ما قيل والحق ان يجعل اي نحو
الصحبة المذكورة علاقة باعتبار انها دليل المجاورة في الخيال فهي العلاقة
في الحقيقة لا فالمصاحبة في الذكر بعد الاستعمال والعلاقة تصحح
الاستعمال فتكون قبله على ان منشأ المقول عن تعميم الصحبة التقديرية
فان المتأخر عن الذكر انما هو الصحبة الحقيقية واما الصحبة التقديرية
فمتقدمة عليه قال صاحب المفتاح وهذا ارود في النسخ الذي يرجع الى معنى
المشاكلة وهي ان تذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته كقوله * اقترح شيئا
نجد لك طبخه * قلت اطبخوا لي جبة وقميصا وقوله تعالى صبغة الله ومن احسن

عليكم وقوله تعالى ومكروا ومكر الله وقوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك
وقوله تعالى بل يداه مبسوطتان وقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها
فلا يخفى عليك بعد ما وقفت على ان المشاكلة قد يكون تعبير الشيء
بلفظ غيره لوقوعه في صحبة معنى المراد في تعريف المشاكلة من التقييد
فما به من زيادة قوله او صحبة معنى المدح حتى ينتظم قوله تعالى جعد عني وقوله
الامام الشافعي رض من طال لحيته تكوسج عقله ونحوهما فقد صدق الله
وكذب بطن اخيك قال العلامة الزمخشري في تفسير سورة النحل
وعن النبي عم ان رجلا جاء اليه فقال ان اخي يشتكي بطنه فقال
اسقه العسل فذهب ثم رجع فقال سقيته فما نفع فقال اذهب واسقه
عسلا فقد صدق الله وكذب بطن اخيك فسقاه فشفاه انتهى فمراد
كانما نشط من عقال وفي الكشف قوله صدق الله وكذب بطن اخيك
من باب المشاكلة وكذبه حسن موقعه حسن وقال في شرح المفتاح بيان
قوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك وكذا لا يطلق لفظ
النفس عليه تعالى وان اريد به الذات الا مشاكلة اقول هذا رد وقد يطلق
عليه تعالى بلا مشاكلة قوله تعالى ويحذركم الله نفسه وقوله عم لا احصي
ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك ثم ان قوله وان اريد به الذات
محل نظر لانه يلزم ان لا يطلق الذات ايضا الا بطريق المشاكلة
ان كان المانع للاطلاق من جهة المعنى ولم يقل به احد وان كان من جهة
اللفظ فالمشاكلة لا يدفعه كما لا يخفى وقال في قوله تعالى بل يداه مبسوطتان
مشاكلة مع قول اليهود يد الله مغلولة ومع قوله غلت ايديهم كما ذكره
لكن التحقيق ان بسط اليدين كناية عن الجود التام وكمال يكون هاهنا

الى الحاصل كان مجازا متفرعا على الكناية كما هو وجه فالاستاذ كما
اقول ليت شعري ما الفرق بين المجاز المرسل والكناية حتى كان وجه
الاول مصححا لتحقق المشاكلة في قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها
والمشاكلة محسنة له وكان وجه الثاني مانعا لتحقق المشاكلة
في قوله تعالى بل يداه مبسوطتان والحق ان الفرق بينهما تحكم وقال
فان كان بين ذلك الشيء والغير علاقة مجوزة للعلاقة للتجوز من العلاقات
المشهورة فلا اشكال ويكون المشاكلة لمزيد الحسن كما بين السيئة
وجزائها وان لم يكن كما بين الطبخ والخياطة فلا بد ان يجعل الوقوع
في الصحبة علاقة مصححة للمجاز في الجملة والا فلا وجه للتعبير عنه اولى
فلا اشكال لعل الاشكال اذ يكون ذكر ذلك الشيء بلفظ غيره
لكون العلاقة المجازية لوقوعه في صحبته
فلا يكون مشاكلة بل مجازا مرسلا كما في
تمت الرسالة بالخير والحسان

بسم الله الرحمن الرحيم

هذه رسالة متعلقة بالالتفات وسائر ضروب تلوين الخطاب

الحمد لله الذي انزل الكتاب تبيانا • وجعل الخطاب الوانا • والصلوة
على محمد اولى من نطق بالصواب وفصل الخطاب • وعلى آله وصحبه خير
الآل والاصحاب • وبعد فهذه رسالة شريفة في بيان تلوين الخطاب
وتفصيل شعبه التي منها الالتفات الذي هو اسلوب من مآثر الفوائد
ومتكاثر الفرائد والمراد من الخطاب ههنا توجيه الكلام نحو السامع •
اعلم انهم كما يحسنون تردي الاشباح فيجعلون الفرق فيه ايضا بين اسلوب
وايراد وايراد بلا اعتناء ومع هذا الفرق كثروا اهتمامهم فيه اوفر

ومرجع التلوين المذكور الى تغيير الاسلوب في ذلك فقد يكون بالعدول
عن الخطاب الخاص الى الخطاب العام كما في قوله تعالى ولا تسبوا الذين
يدعون من دون الله الآية فان الخطاب فيما قبله وهو قوله تعالى اتبع
ما اوحي اليك من الآية كان خاصا لرسول الله ولعل النكتة فيه
التجنب عن مواجهته عليه السلام وحده بالنهي عن خلاف ما هو عليه
من الاخلاق الكريمة اذ لم يكن عم فحاشا ولا سبابا وخصوص الخطاب
قد يكون صورة لا معنى كما في قوله الم تعلم ان الله له ملك السموات
والارض وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير فان الخطاب
في قوله الم تعلم وان كان خاصا بحسب الصيغة لكنه عام معنى فان
المخاطب به كل واحد ممن يتهيأ للاستدلال من المصنوع على الصانع
وقد يكون بصرف الخطاب من مخاطب الى آخر كما في قول جرير ثقي بالله
ليس له شريك • ومن عند الخليفة بالنجاح • اغثني يا فداك ابي وامي
بسيب منك انك ذو ارتياح • فان المخاطب بالبيت الاول
امرأته وبالبيت الثاني الخليفة وليس هذا من قبيل الالتفات
كما سبق الى بعض الاوهام لان من شرطه ان يكون الخطاب في الحالين لواحد
فلا يتجه تغير صرف الخطاب حقيقة وان وجد ظاهرا بسبب العدول عن
صيغة الى اخرى وقد صرح بذلك صدر الافاضل حيث قال في شرح سقط
الزند قوله سقيت الغيث عزل عن الالتفات لان قوله • متى كان الخيام
بذي طلوح • كلام مع غير الخيام لانه سؤال عن الخيام والسؤال كلام
مع المسؤول عنه وقوله سقيت الغيث كلام مع الخيام وقال في موضع آخر
منه كان يرى انه من قبيل الالتفات وليس منه وذلك لان من شرط الالتفا

سقيت الغيث أيتها الخيام

ان يكون المخاطب بالكلام في الحالين واحدا وان يكون بالعدول
عن صيغة من الصيغ الثلث وهي صيغة التكلم وصيغة الخطاب
وصيغة الغيبة الى الاخرى منها فعنده الالتفات فانه تغيير اسلوب
الكلام بنقله من احدى الصيغ المذكورة الى الاخرى بشرط ان يكون
الكلام بعد النقل مع من كان معه قبله على ما تقدم بيانه فلا
التفات في قوله تعالى ثم توليتم الا قليلا منكم لان الكلام قبله
مع اسلاف المخاطبين ثم هو على طرزه وطريقته ولذلك قال
صاحب الكشاف ثم توليتم على طريقة الالتفات فان قلت هلا
يجرى نفيا اعتبار التغليب الذي ذكره الامام البيضاوي حيث
قال في تفسيره ولعل الخطاب مع الموجودين منهم في عهد رسول الله (ص)
ومن قبلهم على التغليب قلت لا اعتبار له لانه لا يتحقق الشرط المذكور
لان الكلام قبل النقل مع البعض وبعده مع الكل لان في الكل غير
البعض وقرينة على هذا صاحب الكشف حيث قال في شرح القول
المذكور لصاحب الكشاف وهو كذلك سواء حمل على تغليب الحاضرين
في عصره او لا وكلام صاحب المفتاح خلو عن اعتبار هذا الشرط
في الالتفات والشارح الفاضل ايضا لم يتعرض له في شرحه واما الشرط
الآخر المذكور في كتب القوم وهو ان يكون التعبير الثاني على خلاف مقتضى
الظاهر واعتباره كيلا يدخل في حد الالتفات اشياء ليست منه منها
انا زيد وانت عمرو ونحن الرجال وانتم رجال وانت الذي فعل
كذا ونحن اللذون صبحوا الصباحا ونحو ذلك مما عبر عن معنى واحد
تارة بضمير المتكلم والمخاطب وتارة باسم الظاهر او ضمير الغائب ومنها

يا زيد قم ويا رجلا له بصر خذ بيدى لان الاسم الظاهر طريق غيبة فلا
حاجة الى ذكره واعتباره شرطا زائدا على ما ذكرنا لان اسلوب
الكلام لا يتغير الا اذا كان كذلك بناء على ان المراد من مقتضى
الظاهر عندنا مقتضى ظاهر الكلام لا مقتضى ظاهر المقام ولذلك صرح
الامام البيضاوي على وفق اشارة صاحب الكشاف بوجه الالتفات
في قوله تعالى وما يدريك لعله يزكى الآية فان العدول فيه عن مقتضى ظا
الكلام حيث كان سياقه وهو قوله تعالى عبس وتولى ان جاءه الاعمى
على صيغة الغيبة لا على ظاهر الكلام لان مقتضاه الخطاب الوضعي
ونكتة العدول عن مقتضى الظاهر بحسب المقام التعظيم للنبي عم والتطييب
في تأديبه بالعدول عن الخطاب في مقام العتاب والآباء عن المواجهة بما فيه
الكراهة واما ما قيل في الاخبار عما فرط عنه ثم الاقبال عليه بالخطاب
دليل على زيادة الانكار كمن يشكو الى الناس جانيا جنى عليه ثم يقبل
على الجاني اذا حمى في الشكاية مواجها له بالتوبيخ والزام الحجة ففيه
لا ينبغي ان يذهب اليه فهم من تأمل في طريق عتابه تعالى اياه عم في مقام
العتاب في قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم فان فيه ما لا يخفى من
لطف الكناية عن خطائه في الاذن تعظيما لشانه لا يخطر بباله مثل
ذلك السهو وانما قلنا على ما ذكرنا اذ لا بد من اعتباره شرطا زائدا على
ذكره في تفسير الالتفات فان صاحب التلخيص والمشهور ان الالتفات
هو التعبير عن معنى بطريق من الثلثة بعد التعبير عنه باخر منها وقال
الفاضل التفتازاني عند علماء علم المعاني وقال الفاضل الشريف قدس سره
ثم ان الالتفات من احد الطرق الثلثة الى آخر منها انما سمي التفاتا اذا كان

٣٤٢

339

بحسب اسلوب الكلام لا بحسب اقتضاء المقام كما هو السابق الى الفهم من
البناء المذكور آنفاً الا انه اكتفى بها العدول عن الاسلوب المتوقع وقال
يتحقق الشرط المذكور بذلك والجمهور على انه لا بد من العدول عن اسلوب
محقق فان قلت أليس مقتضى المقام منتظم مقتضى الكلام فاهو على خلاف
مقتضى اسلوبه يكون على خلاف مقتضى المقام ايضاً قلت نعم كذلك الا ان
مقتضى الظاهر في مصطلح اهل هذا الفن ما يقتضيه ظاهر المقام قبل الشروع
في الكلام ومن خلاف ذلك فلا يستلزم ما يحدث بعد الشروع فيه
لانه قد يكون مخالفاً للقديم كما اذا كان المقام مقام الخطاب وشرع
في الكلام على اسلوب الغيبة وقد مر مثاله من التنزيل فلو اعتبر في مثل
ذلك الحادث بعد الشروع يلزم ان يكون الكلام على مقتضى الظاهر من وجه
وعلى خلافه من وجه ولا وجه لترجيح الحادث على القديم واسقاط عن حيز
الاعتبار بالكلية اذ يلزم ح انه لا يتحقق مقتضى المقام من الكلام قبل الشروع
بل يمتنع ايضاً تغير اسلوبه ولا مجال لان يقال انهم اعتبروا القديم قبل
حدوث العارض واسقطوه بعده اذ لا مستند لهذا التفصيل من جهة
النقل كما لا يخفى على من تتبع وانصف وبالتجنب عن التعسف ثم ان
ما ادعى من الاشعار فيما ذكر من الفائدة العامة للالتفات بكونه على مقتضى
الظاهر مردود ايضاً لان مدار تلك الفائدة على العدول من اسلوب الى
آخر سواء كان العدول عنه على مقتضى الظاهر او لا على ما تقف على ذلك
بأذن الله تعالى والقول المشهور في تفسير الالتفات ما هو المذكور في التلخيص
وعليه الجمهور على ما نص عليه الفاضل التفتازاني في شرحه وما ذكره بتغيير
محدث لعلته بل بما ذكرته على وفق اشارة صاحب المفتاح حيث قال

على خلاف مقتضى الظاهر كما يشعر به لفظ النقل وايراده في الاضراب
لا على مقتضاه وما ذكر من فائدة العامة ويرد عليه ان النقل
الذي اشير اليه هو النقل من صيغة الى اخرى وهو ظاهر عند التأمل
في عبارة الكلام المنقول فلا اشعار فيه بما ذكر وتعليله على ما نقل عنه
في الحاشية بان الجاري على مقتضى الظاهر لا يقال فيه نقل مردود ايضاً
لانه ان اريد انه لا يقال فيه نقل على الاطلاق فمسلم لكن لا يجدي نفعاً
لان الواقع ههنا النقل المعروف بالاشارة وان اريد انه لا يقال
فيه نقل مطلقاً كان او معرفاً بالاشارة الصارفة عن المتبادر
عند الاطلاق فلا صحة له كما لا يخفى ثم ان قوله يتحقق الاشعار
في ايراد الالتفات في الاضراب لا على مقتضى الظاهر بما ذكرنا مبناه
عدم الفرق بين ظاهر المقام وظاهر الكلام فان صاحب المفتاح قد
اورد الالتفات في الاضراب على خلاف الظاهر بحسب اقتضاء المقام و
المعتبر في الالتفات انما هو الاضراب على خلاف الظاهر بحسب اقتضاء
اسلوب الكلام وقد نبهت فيما تقدم على هذا وعلى الفرق بين الامرين حين
فان قلت قد اثبت صاحب المفتاح في قوله ارسلها التبين تطاول ليلك
بالاثمد التفاتاً وهذا بناء على ان كلاً من التكلم والخطاب والغيبة
اذا كان مقتضى الظاهر فعدل عنه الى الآخر فهو التفات عنده قلت
نعم اثبت فيما التفاتاً على خلاف ما عليه الجمهور ومع ذلك لم يكن ثبوت
الالتفات اذا نقل الكلام عن اسلوب بخلاف مقتضى المقام الى
اسلوب هو مقتضاه وتركه اثبات التفاتاً آخر في قوله وذلك من نبأ
جاءني ظهر ان المعتبر في الالتفات عنده ايضاً الاضراب على خلاف الظا

ء

والقوم يستكثرون ... ويرون الكلام اذا انتقل من اسلوب الى اسلوب
ادخل في القبول عند السامع واحسن تطرية لنشاطه واملأ باستدرار
اصغائه ويوافقه ما في الكشاف وكفى بذاتك الشيخان قدوة وقد
وقفت فيما سبق على ان ما ذكره في التلخيص لا يطرد الا باعتبار شرط من
الخارج وكذلك خارج عن قانون الحد وما ذكرنا سالم عن المحذور المذكور
وكذلك لان الاختلاف في الاسلوب اخص من الاختلاف في التعبير بان الثاني
يتحقق في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة الآية دون الاول
لان حق الضمير العائد الى الموصول ان يكون غائبا فلا يتغير به الاسلوب
وان تغير التعبير حتى احتيج الى اعتبار قيد زائد للاحتراز عن مثله و
بما قررناه تبين ان الجمهور لا يرتضي بتحديد الالتفات بما ذكر في التلخيص
وان ما في شرحه من نسبته اليهم فرية ما فيها مرية ومما نظن انه من قبيل
الالتفات وليس منه قوله تعالى وانتم قوم تجهلون في الآية اما وجه الظن فهو
ان الاسم الظاهر غائب فلما عدل عنه الى الخطاب في تجهلون تحقق الالتفات
واما انه ليس منه فلان في عبارة القوم جهتا غيبة وخطاب وذلك لانها اسم
ظاهر غائب وقد حمل على انتم فصار عبارة عن المخاطبين انفسهم وصفت بتجهلون
اعتبارا لجانب خطابه المستفاد من حمله على انتم وترجيحا على جانب غيبته الثابت
في نفسه لان الخطاب اشرف وادل وجانب المعنى اقوى واكمل فهو في الحقيقة اعتبار لجانب
المعنى وتغليب له على جهة اللفظ فان الغيبة في لفظ القوم ومعناه المخاطبين بدل
الغريب من الاعتبار لا بتغير الاسلوب فلا يتحقق النقل من طريق الى آخر وعلى هذا
القياس قول علي رض انا الذي سمتني امي حيدره قال الامام المرزوقي في شرح قوله
لحماسة وان لقومي ما ترى القتل سبة اذا ما رأته عامر وسلول كأن العرب

يقول

تقول ما يرون القتل سبة حتى يرجع الضمير من صفته اليه ولا يعرى عنه لكنه لما علم
ان المراد بالقوم هم قال كما ترى وهو جار في الصلة مثل هذا وهو فيها اقطع لان
انا الذي سمتني امي حيدره اكيلكم بالسيف كيل السندره والوجه سمته حتى
لا تخرج الصلة من ضمير الموصول قال ابو عثمان المازني لولا صحة مورده وتكرره
لرددته والشريف الفاضل لم ينقل عما قررناه قال في شرحه للمفتاح لا يبعد
ان يجعل مثل انا الذي سمتني امي حيدره وانت الذي خلقتني ونحن قوم فعلنا
وانتم قوم تجهلون من باب الالتفات من الغيبة الى التكلم او الخطاب ومما
يشبه الالتفات وليس منه ما في قوله تعالى فان تولوا فانما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم
الآية من تغيير الاسلوب من العدول عن مقتضى ظاهر الكلام وذلك انه لو
طرد الكلام على اسلوب ما سبق من قوله تعالى قل اطيعوا الله واطيعوا الرسول
الآية وسوقه على مقتضى الظاهر هو ان يقال فان تولوا فانما عليهم ما حملوا
وعليكم ما حملتم وانما قلنا انه ليس منه لعدم النقل من احد الطرق الثلثة
الى الآخر منها فان المحقق في قوله قل اطيعوا الله تنزيلهم منزلة الغائبين
لا سوق الكلام معهم على طريق الغائبية والفرق واضح وان خفي على صاحب الكشف
حيث قال هو التفات حقيقي لانه جعلهم غيبا حيث امر الرسول بخطابهم في
قوله اطيعوا الله ثم خاطبهم بقوله فان تولوا وقرينة صاحب الكشاف على ما ذكرنا
من عدم الالتفات حقيقة فيما ذكر لفقد شرط النقل حيث قال صرف الكلام عن الغيبة
الى الخطاب على طريقة الالتفات يعني ان مقتضى ظاهر نظم الكلام على الغيبة ولما
صرف عنها كان على طريقة الالتفات وان لم يكن منه لعدم تحقق النقل عن
الغيبة حيث لم يوجد سوق الكلام على صيغتها في تمام عبارة الطرق وذكر
وذكر الطرق دون النقل تنبيه على ما ذكرنا فافهم ومن ههنا وما تقرر بيانه

تبيّن انه لا من تغيير الاسلوب والنقل من صيغة الى اخرى اعم من الآخر من وجه
ولذلك جمعنا بينهما في تفسير الالتفات فظهر لك ان شعبة اخرى تسمى بتلوين الخطاب
وهي ما يوجد فيه تغيير الاسلوب دون النقل واعلم ان انواع الالتفات بحسب
النقل من كل واحد من الصيغ الى اخرى الاخريين ستة وقد اقتصر من هذا صاحب
المفتاح بقوله بل الحكاية والخطاب والغيبة ثلاثتها ينقل كل واحد منها الى آخر
ويسمى هذا النقل التفاتا عند علماء علم المعاني انتهى وقد صرح به صاحب الكشاف
بقوله هذا يسمى الالتفات في علم المعاني قد يكون من الغيبة الى الخطاب ومن الخطاب
الى الغيبة ومن الغيبة الى التكلم حيث اقتصر على ذكر انواعه الثلثة ووقوعه
في علم البيان ثانيا في قول صاحب المفتاح عند علماء علم المعاني لانه اراد بالبيان علم
البلاغة الشامل للمعاني والبيان وانما كان الالتفات من علم المعاني لانه يترتب عليه
من الفوائد من جملة خواص التراكيب التي يبحث في علم المذكور واما ما قيل يبحث عنه
في علمي البلاغة والبديع اما في المعاني فباعتبار كونه على خلاف مقتضى الظاهر واما
في البيان فباعتبار انه ايراد لمعنى واحد بطرق مختلفة في الدلالة عليه جلاء وبهذين
الاعتبارين يفيد الكلام حسنا ذاتيا للبلاغة واما في البديع فمن حيث انه فيه
جمع بين صور متقابلة في معنى واحد فكان من محسنات المعنوية ففيه نظر اما اولا
فلانه بمجرد كونه على خلاف مقتضى الظاهر لا يكفي في دخوله في علم المعاني وعدّه
منه من ادنى تامل في ذلك العلم واما ثانيا فلان اعتبار انه ايراد لمعنى واحد
في طرق مختلفة في الدلالة عليه جلاء غير كاف في دخوله في علم البيان بل لا بد معه
من ان يكون ذلك الاختلاف بحسب الدلالة العقلية وهو مفقود في الالتفات
ولذلك لم يورده صاحب المفتاح في البيان واقتصر على ايراده في المعاني والبديع
وعدّه خلاف مقتضى الظاهر من الكناية لا يجري نفعا في كونه من البيان

من البيان لانه ليس منها حقيقة كيف وهي من اقسام اللفظ والخلاف المذكور
ليس من جنس اللفظ وكذا اخراج الكلام على ما ليس منه واما عدّه من الكناية لا
بينهما من المشابهة والشريف الفاضل لقوله منه هذا على ما في شرح المفتاح
وحاشيته وكونه من اخراج الكلام لا على مقتضى الظاهر المندرج تحت الكنا
لا يوجب كونه من مباحث البيان كسائر الجزئيات المندرجة تحت قواعد
لان الاحكام الجزئية المندرجة في قواعد علم فروع وثمرات المسائل وان
ليست بمحضها عنها بخصوصيتها ثم ان ما يوجب تعليله لان الاحكام الجزئية على تقدير
تمامه هل يجاب بما ذكر من الاندراج عدم كونه من مباحث البيان لا عدم
ايجاب كونه منها واما قلنا على تقدير تمامه لانه محل نظر فتدبر وعسى ان
الكلام قد وقع في البين استطرادا الى ما كنا فيه من انواع الالتفات الحا
صل من ضرب الثلثة في الاثنين فنقول احدها الالتفات من التكلم الى الخطاب
ومثاله من التنزيل قوله تعالى وما لي لا اعبد الذي فطرني واليه ترجعون الآية
وذلك لان المراد بقوله وما لي لا اعبد الذي فطرني المخاطبون والمعنى وما لكم لا
تعبدون الذي فطركم فالمعبّر عنه في الجمع هو المخاطبون والمعبّر عنهم بصيغة
التكلم كان مقتضى الظاهر ان لا يغير اسلوب الكلام بل يجري اللاحق على
السابق ويقال اليه ارجع فلما عدل عنه الى ما ذكر تحقق الالتفات
ومن الشعر تذكرت والذكرى تهيجك زينبا واصبح باقي وصلها قد
تقضبا ان قرئ تذكرت بالفتح كما هو الرواية فالالتفات فيه على رأي صاحب
المفتاح حيث كان الظاهر تذكرت بضم التاء للتكلم فعدل عنه الى الخطاب وان قرئ بالضم
فالالتفات في تهيجك ومعنا بالاتفاق وثانيها الالتفات من التكلم الى الغيبة
ومثاله من التنزيل انا اعطيناك الكوثر فصل لربك الآية كان الظاهر

ان يقال فضل لنا قال الفاضل التفتازاني في شرح التلخيص وقد كثر في الواحد
من المتكلم لفظ الجمع تعظيما له لعدهم المعظم كالجماعة ولم يجئ ذلك في الغائب
والمخاطب في الكلام القديم وانما هو استعمال المولدين كقوله باي نواحي
الارض ابغي وصالكم وانتم ملوك ما لقصدكم نحو وتعظيما للمخاطب لو ايضا
من الكلام وفيه نظر لانه قد جاء ذلك في الغائب والمخاطب ايضا في الكلام
القديم اما الاول فقد قال الامام البيضاوي في تفسير قوله تعالى وما كان
لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم
اي قضى رسول الله وذكر الله لتعظيم امره والاشعار بان قضاءه قضاء
الله ثم وجمع الضمير لانه في التعظيم واما الثاني فقد قال صاحب الكشاف في تفسير
قوله تعالى لا تقولوا راعنا وقرا ابن عامر وشعبة راعونا على انهم كانوا
يخاطبونه بلفظ الجمع للتوقير والفاضل المذكور اعترف بما ذكرناه ههنا في بحث
ان الامر للوجوب من التلويح ومثال النوع المذكور من الشعر ما يوجد في
اشعار الجاهلية ولعله لم يورد صاحب المفتاح مثالا لذلك الا انه لم يصب
لانه وجد مثاله في التنزيل كما بينا فلا وجه لاقتصاره على ايراد الامثلة
المخترعة وثالثها الالتفات من الخطاب الى التكلم ومثاله لم يوجد في التنزيل
واما مثاله في الشعر فهو طحا بك قلب في الحسان طروب بعيد الشباب عصر حان
مشيب اي ذهب قرب الشيب تكلفني ليلى وقد شط وليها اي بعد
قربها وعادت عواد بيننا وخطوب التفت من الخطاب في طحا بك الى
التكلم حيث لم يقل تكلفك وما على تكلفني حمل القلب ليلى فضمير الفاعل
يكلفني ذلك القلب ليلى وفيه ... ورابعها الالتفات من الخطاب الى
الغيبة ومثاله من التنزيل حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم الاية كان الظاهر

ان يقال وجرين بكم ومثاله من الشعر قوله ان تسألوا الحق نعطي الحق سائله والدرع
محقبة والسيف مقروب التفت في سائله من الخطاب الى الغيبة وخامسها
الالتفات من الغيبة الى الخطاب ومثاله من التنزيل مالك يوم الدين اياك
نعبد واياك نستعين الاية كان الظاهر ان يقال اياه نعبد ومن الشعر
طرقة الخيال ولا كليلة مدلج سدكا بارحلنا ولم يتعرج اني اهتديت
لنا وكنت رجيلة والقوم قد قطعوا متان السجسج والتفت في البيت
الثاني من الغيبة الى الخطاب حيث قال اهتديت وكان الظاهر ان يقال اهتدت
وسادسها الالتفات من الغيبة الى التكلم ومثاله من التنزيل الله الذي ارسل
الرياح فتثير سحابا فسقناه الى بلد ميت الاية كان الظاهر ان يقال فساقه
ومن الشعر قوله تطاول ليلك بالاثمد ونام الخلي ولم ترقد وبات وباتت
له ليلة كليلة ذي العائر الارمد وذلك من نبا جاءني وخبرته عن
ابي الاسود التفت في جاءني من الغيبة الى التكلم وكان الظاهر ان يقال
جاءه قال صاحب المفتاح فالتفت امرؤ القيس في الابيات الثلاثة اراد
انه التفت في كل بيت وكلام صاحب الكشاف في هذا المقام اظهر حيث قال
التفت امرؤ القيس ثلاث التفاتات في ثلاثة ابيات فانه نص في التثليث و
ظاهر في التوزيع اما الاول فعن الحكاية الى الخطاب اذ القياس تطاول ليلي واما
الثاني ففي الخطاب الى الغيبة حيث قال وبات بالقياس وبت على الخطاب واما
في الثالث فعن الغيبة ... وهذا النقل عن صاحب الكشاف صريح في ان سبق
طريق آخر محققا ليس شرطا في الالتفات فالمخالفة للجمهور في هذا الخصوص ليس
من خصائص صاحب المفتاح بل هو مشارك فيها لصاحب الكشاف فحق ذلك
المذهب ان ينسب اليهما لا الى صاحب المفتاح لان الغفلة عنه ان ينسب الى المعنى

لا يقال ان في ذلك التفاتا من الغيبة الى الخطاب فيكون في تلك الابيات
ثلثة التفاتات على مذهب الجمهور ايضا فلا ضرورة في حمل قول صاحب
الكشاف على خلاف ما عليه الجمهور لانا نقول الالتفات فيما ذكر غير متعين
اذ يجوز ان يكون الكاف خطابا للغير لا للنفس على ان قول صاحب الكشاف
على ما نبهت عليه فيما سبق صريح في توزيع الالتفات على الابيات الثلثة
وعلى ما ذكر لا يصح ذلك اعلم انه قد دار في السنة ارباب البلاغة ان امرء
القيس التفت ثلثة التفاتات في ثلثة ابيات واستغربوا ذلك الى غاية الاستغراب
وزعموا انه من غرائب الغرائب وقد وقع في كلام الله تعالى التفاتات في مقدار نصف
مصراع البيت وذلك اغرب كما في قوله تعالى ثم ردوا الى الله فانه التفت اولا
من الخطاب الى الغيبة وفي قوله الى الله التفاتا من التكلم الى الغيبة لان سياق
قوله تعالى حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون وقوله تعالى
بارك لاحظ لنريه من آياتنا على قراءة يريه بياء الغيبة فان فيه التفاتا
من التكلم الى الغيبة ثم من الغيبة الى التكلم حيث هنا متى فيه وما قيل شرط
الالتفات ان يكون التعبيران في كلامين والثاني العامة لا انواع الالتفات
هي هنا الطرية لا اسلوب الكلام تنشيط السامع ونشاة الطبع ثم يمل من اسلوب
معين فاذا خرج عن الكلام يتجدد الرغبة الى الاصغاء ولطف الايقاظ
للسامع وذلك ان الكلام اذا جرى على سنن واحد ربما يمل منه لكونه جاريا
على العادة المعهودة فيفوته الفصوح وزيادة التقرير للمعنى في ذهن السامع
وكذلك الكلام اللاحق اذا خرج على اسلوب السابق يستغربه النفس فتنتبه
وتنبعث للنظر فيه وتدبره فيشتد وقعه فيها وقال الفاضل التفتازاني في
شرح المفتاح الفائدة في مطلق الالتفات وجهان يرجع احدهما الى المتكلم

وهو

وهو قصد التفنن في الكلام والتصرف فيه بوجوه مختلفة من غير اعتبار لجانب
السامع والثاني الى السامع وهو من تنشيط ولطف ايقاظ ويرد عليه
ان القصد المذكور لا يصلح فائدة للالتفات وكان الشريف تنبه لذلك
فعدل الى قوله وهي التصرف والافتنان في وجوه الكلام واظهار القدرة
عليها والتمكن فيها ويتجه عليه ايضا انه ان اريد مطلق التصرف والافتنان
حسنا كان او قبيحا فلا وجه لجعل القدرة عليه فضيلة وان اريد التصرف
والافتنان على وجه يتحقق الخاصية والمزية فيرجع الفائدة الى تلك الخاصية
فتدبر ولا يبعد ان يقال ان الفوائد المذكورة انما تترتب على الالتفات اذا كان
فيه انتقال من اسلوب الى آخر تحقيقا لا تقديرا واما قيل في توجيه قول صاحب المفتاح
بالتعميم والانتقال التقديري انه مع تعريه يجوز تلك الفائدة حصل الالتفات
اذا ورد على السامع خلاف ما يترقبه من الاسلوب الظاهر كان له مزيد نشاط
وقوة رغبة في الاصغاء الى الكلام فتستبعد ظاهر بان الفوائد المذكورة التي
طراوة النشاط لا تتحقق ولا شبهة في ان الطرية لا يتصور في الاسلوب الملحوظ
وان لم يدل تلك الفوائد على تلوين الخطاب مطلقا سواء كان المخاطب بالكلام
في الحالين واحدا فيحصل شرط الالتفات خاصة ان يذكر المخاطب بذا السيد
فصاحب المفتاح ومن تبعه محجوجون بما الذين ذكروا الفوائد عند تقريرهم الفوائد
المذكورة مترتبة على الالتفات المشروط بالشرط المذكور لم يكونوا على بصيرة
ولما عرفت ان فائدة الطراوة والايقاظ مدارهما على نقل الكلام من اسلوب الى
آخر مطلقا فقد وقفت على ما في كلام الفاضل التفتازاني حيث قال في شرح
التلخيص لانا نعلم قطعا من اطلاقاتهم واعتباراتهم ان الالتفات هو نقل الكلام
من اسلوب من التكلم والخطاب والغيبة الى اسلوب آخر غير ما يترقبه المخاطب ليفيد

2

التفتازاني

نظرية لنشاط وايقاظا في اصغائه من الخلل حيثما اعترى في ترتيب الفائدة
المذكورة تنبيها في الاسلوب المنقول اليه لا دخل له فيه ثم انه لم يصب في قوله
وهو انتقال الكلام لانه نقل الكلام على ما اختاره صاحب المفتاح او
التعبير عن معنى واحد بطريقين على ما هو المشهور والانتقال المذكور امر
لا بد منه وما عد من المحسنات البديعية انما هو اثره واعلم ان المراد من
المعنى المشترك بين الطريقين المذكورين في التعريف المشهور للالتفات هو المعنى
الثابت لذينك الطريقين لا معنى الكلام لانه متعدد قطعا وانما قيدنا المعنى
بالثابت لان معناهما الاول ايضا متعدد فان الكلام اذا انتقل عن طريق الخطاب
الى طريق الغيبة مثلا يكون المعنى الاول للطريق المنقول عنه المخاطب
وللطريق المنقول اليه الى طريق الغيبة وهما متباينان مختلفان فلا اتحاد
فيما هو المتصور بهما فان الذي عبر عنه بطريق الغيبة هو الذي قصد
بطريق الخطاب فخرج ما ذكرنا اعتبار الشرط الذي ذكره صدر الافاضل
ومن ههنا يتبين انه لا حاجة الى اعتبار الشرط المذكور على تقدير تفسير
الالتفات بنقل الكلام عن اسلوب الى آخر او بتغيير اسلوب الكلام
بنقله عن صيغة الى اخرى واما اذا فسر بالتعبير عن معنى بطريق من الثلثة
بعد التعبير عنه بآخر منها فلا حاجة اليه بل لا وجه له اذ ح يلزم اعتبار
مدلول الشيء شرطا زائدا عليه وكان الفاضل التفتازاني غفل عن
دلالة التفسير المذكور على الشرط المزبور حيث قال في شرحه للتلخيص
بعد التفصيل المشبع في الالتفات على التفسير المذكور وصدر الافاضل
في ضرام السقط انه شرط الالتفات ان يكون المخاطب بالكلام في الحالين
واحدا فان الظاهر منه اعتبار الشرط المزبور على التفسيرين ايضا قال

صاحب

صاحب المفتاح بعد الكلام في ايراد الامثلة للالتفات وامثالها ذكر
اكثر من ان يضبطها القلم وهذا النوع قد يختص مواقعه بلطائف
معان فلا يتضح الا لافراد بلغائهم وحذاق المهرة في هذا الفن
والعلماء النحارير فقوله اكثر من ان يضبطها القلم مما اخطأ فيه
الفاضل حيث زعم ان المذكور من التفضيلية فقال بعد ما علمت ان ما بعد
من لا يصلح ان يكون مفضلا عليه لانه ليس مشاركا لما قبلها في اصل
الفعل اعني الكثرة ونظيره قولهم اكثر من ان يحصى وقوله الناس اكيس
من ان يمدحوا رجلا ما لم يروا عنده آثار احسان وهو كثير في كلام المولدين
فيقال كلمة من متعلقة بفعل يتضمنه اسم التفضيل اي تباعد الكثرة
من ضبط القلم وعن الاحصاء وههنا متعلقة بالكياسة من مدح الرجل
الخالي عن الاحسان ورد بان من اذا لم يكن تفضيلية فقد استعمل
افعل التفضيل بدون الاشياء الثلثة ولا شك ان التفضيل مراد
فالمعنى اكثر مما يمكن ان يضبطه القلم ومما يمكن ان يحصى واكيس من
ان يتأتى منهم ان يمدح الخالي عن الاحسان الا انه تسومح في العبارة
اعتمادا على ظهور المراد هذا كلامه وههنا ما ذكره اولا هو احد الوجوه المنقول
عن ائمة هذا الباب ذكره الامام المرزوقي في شرح الحماسة وصاحب
الفريد وغيرهما وجوزا ان فعل التفضيل اذا وقع ضربا يخرج عن معناه التفضيل
قياسا ومنه الله اكبر وقول الشاعر دعائمه اعز واطول محمله من
مثال ما ذكرته متعلقة بما يتضمنه اسم التفضيل وقوله قد يختص مواقعه
بلطائف لفظ قد مستعار للتكثير كما في قوله تعالى قد نرى تقلب وجهك
في السماء الاية وقول الشاعر قد اترك القرن مصفرا انامله كان اثوابه

محت بغير صاد • والشارح الفاضل لغفوله عن استعارة قد للتكثير في امثال هذا المقام قال في شرحه ولفظ قد اشارة الى ان الفائدة العامة كافية لحسن الالتفات في مواقعه كلها لكن ربما اشتمل بعضها على فائدة اخرى فيزداد حسنه فيه ثم ان معنى التبعيض لا يحتمله الكلام المذكور بمحاذاة الاضمار عن مواقع الالتفات لا ينفك عن لطائف اخر على ان كلا منها بالرمز لطيفة مخصوصة زائدة على الفائدة العامة كما هو مقتضى مقالة الحاجب وقد فسر الفاضل التفتازاني في شرح التلخيص القول المذكور على وفق ما ذكرناه حيث قال اي قد يكون لكل التفات سوى هذا الوجه العام لطيفة ووجه مختص به بحسب مناسبة المقام من الوجه الخاص مترتبا على التفات آخر في مثل ذلك المقام ولا دليل على اختصاص كل فرد بل لكل نوع منه بوجه خاص لا يشاركه فيه غيره • والاستقراء القاصر لا يجديه نفعا فالباء داخلة على المقصور لا على المقصور عليه كما في تخصك في العبادة فاختص بوا ذا لا صحة للاخبار عن ان لطائف اخر لا ينفك عن مواقع الالتفات وحيث اللطائف المخصوصة ما ذكره الفاضل التفتازاني في شرح التلخيص وهو ان ذكر لوازم الشيء وخواصه يوجب زديادة وضوحه وتميزه والعلم فلما ذكر الله تعالى توجه النفس الى الذات الحقيقي بالعبادة فكلما اجري عليه صفة من تلك الصفات العظام ازداد ذلك وقد وصف اولا بانه المدبر للعالم واحد وثانيا بانه المنعم بانواع النعم الدنيوية والاخروية لينتظم لهم امر المعاش والمعاد وثالثا بانه

المالك

المالك لعالم الغيب واليه معاد العباد فانصرفت النفس بالكلية اليه لتناهي وضوحه وتميزه بسبب هذه الصفات فخوطب تنبيها على ان من تفرد بصفات يجب ان يكون معلوم التحقق عند العبد متميزا عن سائر الذوات حاضرا في قلبه بحيث يراه ويشاهده حال العبادة • وفيه تعظيم امر العبادة وانها ينبغي ان تكون عن قلب حاضر كانه يشاهد ربه ويراه ولا يلتفت الى ما سواه • الى هنا كلامه بعبارته ولا يخفى عليك انه لم يبحث اطلاق المدبر على الله تعالى واما اصل من قال ان اسماء الله تعالى توقيفية فظاهر واما على اصل المخالف فيه فلانه مشروط بان لا يكون موهما لما لا يليق لشانه تعالى وفي المدبر ذلك الايهام • كما لا يخفى على ذوي الافهام • وقد يطلق الالتفات على معنيين آخرين احدهما ان يذكر معنى فيتوهم السامع انه سكت عنه فتلتفت الى ما يزيل اختلاجه ثم ترجع الى مقصودك كقول ابن ميادة • فلا صرمه يبدو وفي الياس راحة • ولا وصله يصفو لنا فنكارمه • فانه لما قال فلا صرمه يبدو واستشعر ان يقول السامع وما تصنع به فاجاب بقوله وفي الياس راحة ثم عاد الى المقصود • والثاني تعقيب الكلام بجملة مستقلة متلاقية له في المعنى على طريق المثل او الدعاء او نحوهما كما في قوله تعالى وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت ايديهم وقوله تعالى ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم • وفي كلامهم قصم الفقر ظهري • والفقر قاصمات الظهر • وفي قول جرير • متى كان الخيام بذي طلوح • سقيت الغيث ايتها الخيام • اتنسى يوم تصقل عارضيها • بفرع بشامة سقي البشام • تم الكلام • الحمد لله على الاتمام • والصلوة والسلام • على سيدنا محمد سيد الانام • وعلى آله الكرام • واصحابه العظام •

كتاب رسول الله عليه السلام الى سعد بن ابی وقاص رض فی وفات ابنه

من محمد بن عبد الله الى سعد بن ابی وقاص اما بعد فانّ اولادنا واموالنا واهالينا من مواهب الله الهنية وعواريه المستودعة نمتعنا بها الى اجل نجمعه علينا الشكر اذا اعطى والصبر اذا ابتلى فان ولدك من مواهبه قبضه منك باجر فلا تجمع خصلتين ان تحبط جزعك اجرك وتندم غدا ما فاتك فان الجزع لا يرد فائتنا وما كان كان وما هو كائن سيكون صدق رسول الله عزّ وجلّ

كتاب رسول الله صلعم الى برويز بن هرمز بن نوشروان

بسم الله الرحمن الرحيم من محمد رسول الله الى برويز بن هرمز اما بعد فانّی احمد الله الذی لا اله الا هو الحیّ القيوم الذی ارسلنی بشيرًا ونذيرًا الى قوم عليهم السفاهة وسلب عقولهم من يهدی الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادی له وانّ الله بصير بالعباد ليس كمثله شئ وهو السميع العليم اما بعد فاسلم تسلم من عذاب الله تعالى تم

عتاق نامه قنبر

بسم الله الرحمن الرحيم وما توفيقی الا بالله العظيم كنتَ يا قنبرُ بالامس لی واليومَ صِرتَ مثلی ووهبتك لمن وهبك لی كتبه علی تم بعون الله العلی

فی هذه الابيات يذكر ما يمنع الرجوع عن الهبة

موانع الرجوع فی فصل الهبة ... يا صاحبی حروف دمع خزقه

فدالّه زيادة متصلة ... ثم لا الرجوع فی المنفصلة

وميم الموت وعينه عوض ... وخاؤه الخروج عن ملك قبض

وزاؤه الزوجان والقاف اعلما ... قرابة وهاؤه الهلاك افهما

هذا من ابيات صاحب الكشاف فی آخر حياته استدلوا بهذه الابيات على انه قد عزل مذهبه عن مذهب الاعتزال

يا سائلی مذهبی مذهبی
مذهب قوم مذهبهم بالنبی
هم على الحق بلا شبهة
يا سائلی مذهبهم مذهبی

وشريح كان قاضيًا فی عهد خلافة عمر رضی الله عنه الى وقت خلافة علی رضه وعلی رضی الله عنه عزله ثم نصبه وسببه انّ الحسن رضه شهد لعلی رضه مع قنبر عند شريح بدرع له فقال شريح ائت بشاهد آخر فقال علی رضه مكان الحسن او مكان القنبر قال لا بل مكان الحسن رضه قال علی رضه اما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الحسن والحسين هما سيدا شبان اهل الجنة فقال سمعت ولكن بشاهد آخر فعزله عن القضاء ثم اعاده عليه وزاد فی رزقه

ع

اختلفوا في اضافة مثل الفصل والكتاب والاصل والباب والمقدمة
والمقصد والمرتب والمرصد ونحو ذلك فاستمع لما نتلو عليك ان الصحيح الذي المنقول
والاظهر عند الماهرين في الفروع والاصول والمراد في علم المنقول والمعقول
ان مثل الكتاب والباب واخواتهما عبارة عن الالفاظ والنقوش كما يعبر عن
المعاني والمسائل بالظرف الاول للالفاظ والنقوش فلا يلزم ظرفية الشيء لنفسه فان قلت
للتراجم المعكوس في الالفاظ والكتاب قلت هب لكن ما جعل ظرفا هذه الاسماء ليست
هو بيان المعاني وبيانها اعم من نفسها اذ البيان قد يكون باللفظ وبالعقل وبالخط
والاشارة ونحو ذلك فالاعم يحيط بالاخص احاطة معنوية وهو المراد في هذا المقام
وما كان ظرفا هو النقل للمعاني لا بيانها فلا يخالف لما اشتهر بين الاواخر
من ان النقل للالفاظ دون المعاني واما عندنا فصحيح هذا الباب فيما علقنا
على المفتاح وشروحه بحيث طلع الاصباح المغني عن المصباح واذا كان ما ذكر
على الالفاظ فما الذي دل على المعاني فاما اضافة الاسماء هذه الالفاظ المختصة
بتلك المعاني والمسائل ومعلاقة الاختصاص بين الدال والمدلول ظاهر الحال
لذا ما هل الحال في الاضافة من الجانبين على هذه الاضافة جائزة لا محالة واما
بعضهم التي بالظرفية على وفق صلاة الظهر وصلاة الجمعة وبعضهم للمعنى قد يحمل
نادرة الكتاب الثلاثة ونحو ذلك للمعنى الثلاثة والمجلد الثلاثة ونحو ذلك وقد قرب انه
فضة الظرف والمظروف واما بيانية فان قلت شرطها صحة الحمل بين المضاف والمضاف
اليه كما في كل خاتم فضة ولا مجال لهذا الحمل بين اللفظ والمعنى كالايخفى على من تبحر في
باب القضايا بان شرطه الاتحاد بالذات والتغاير بالاعتبار قلت يمكن جعلها بيانية جعل الباب
والكتاب مثلا مجازا من المعنى بالملاقة اسم الدال على المدلول بحكم تلك العلاقة بينهما او جعل
ما ذكرته دالا على اللفظ مجازا من اللفظ بالملاقة اسم المدلول على الدال او يلاحظ
اللفظ للمعاني الملاحظ للمعنى المضافة الاول فتأمل فانه لو تداه تقدير شيء
يصح به الحمل التقييد ولا يخفى التعميم والتخصص بين الابواب كما سائل

حرره العبد شاكر
عفا عنه

في الفتاوى الكبرى ان طلق رجل امرأته ثلثا ثم اراد ان يعود فالحيلة الصحيحة ان يسألها صفة الايمان فالظاهر انها تقول ثم يسألها صفات الله تعالى فالظاهر انها تقول ثم يسألها دليل الوحدانية فالظاهر انها تعجز عنه ومن لم يعلم دليل الوحدانية فهو في مذهب الحنبل كافر ثم تقول لها ان تختار مذهب الحنبل فلما اختارت مذهبه تعلمها دليل الوحدانية ثم يتزوجها ثم امرها ان تختار مذهب ابي حنيفة فصار نكاح تلك المرأة صحيح

والقصاص حق الورثة ابتداء عنده وعندهما حق الميت ثم ينتقل اليهم وتقضى ديون الميت من الدية وبدل الصلح بزازية في الفصل الاول في قتل العمد

واذا طلق الرجل امرأته في مرض موته طلاقا باينا ومات وهي في العدة ورثت منه يريد به اذا طلقها من غير سؤال منها ولا رضا ومات في مرضه ذلك وهي في العدة اما اذا سألت الطلاق من زوجها فطلقها او خالعها ومات وهي في العدة لم ترث منه وانما ذكر البائن لان الرجعي لا يحرم الميراث في العدة سؤال طلقها سؤال منها او من غير سؤال كذا في الينابيع شرح الفتاوى

واذا اختلف الشاهدان في الزمان او المكان في البيع او الشراء والطلاق والعتق والوكالة والوصية والرهن والدين والقرض والبراءة والكفالة والحوالة والقذف تقبل واذا اختلفا في الجناية والغصب والقتل والنكاح لا تقبل والاصل ان المشهود به ان كان قولا كالبيع ونحوه فاختلاف الشاهدين فيه في المكان او الزمان لا يمنع قبول الشهادة لان القول مما يعاد ويكرر وان كان المشهود به فعلا كالغصب ونحوه او قولا لكن الفعل شرط صحته كالنكاح فانه قول وحضور الشاهدين فعل وهو شرط فاختلافهما في الزمان او المكان يمنع القبول لان الفعل في زمان او مكان غير الفعل في زمان او مكان آخر فاختلف المشهود به ثم قال ابو يوسف ومحمد اذا اختلف شاهدا القذف في زمانه او مكانه لا يقبل شهادتهما وان كان قولا لان كل واحد منهما ان كان انشاء فهما غيران وليس على كل قذف شاهدان وان كان احدهما انشاء والآخر اخبار فهما لا يتفقان لان الانشاء ان يقول زنيت وانت زان والاخبار ان يقول قذفتك بالزنا وابو حنيفة رح يقول يحتمل انه سمع احدهما الانشاء والآخر الاقرار او كلاهما الاقرار وثبت عندهما قذفه فهما يشهدان به كافي رح

اللطايف الخالية

قيل لواحد من الحكماء لم تتعلم الفقه قال تعلمت ثلث مسائل من كتب الفقه من كتاب النكاح ان الجمع بين الاختين حرام بالنص فعلت الدنيا اخت الآخرة لا اجمع بينهما ومن كتاب الطلاق ان مطلقة النبي عم لا يجوز نكاحها بالنص وهو قوله تعالى ولا تنكحوا ازواجه من بعده ابدا فعلت الدنيا مطلقة النبي عم فلا يجوز ان اتزوجها ومن كتاب البيوع الحنطة بالحنطة الى قوله والفضل ربوا فعلمت الصاع من العمر صاع من الرزق والفضل حرام فقيل هذا من علوم الاولين والآخرين من حقايق السلمي

في بيان اجداد رسول الله صلعم

351 محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد المناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن لوي بن غالب بن فهر بن مالك بن نضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن
347 نزار بن معد بن عدنان بن اود بن اليسع بن الهميسع بن سلامان بن نبت بن قيدار بن اسمعيل بن ابراهيم عليهما السلام بن تارخ بن ناحور بن شاروغ بن ارغو بن فالغ بن عابر بن شالخ بن قينان بن ارفخشد بن سام بن نوح بن لمك بن متوشلخ بن اخنوخ وهو ادريس عم بن مهلاييل بن قينان بن انوش بن شيث بن آدم عليهما السلام ومحمد في الاصل البليغ في كونه محمودا ثم صار علما لقلادة الانبياء لثبوت هذا المعنى في ذاته عم وقد يجعل علما لغيره تبركا وتيمنا باسمه يحيى رحمه الله رحمة واسعة

وعن الامام ان المسلم لا يكون سفلة وعليه الفتوى وقيل يكون وهو الحجام والحائك وجاء في تفسير قوله تعالى واتبعك الارذلون وقال خلف بن ايوب هو الذي يرفع الذلة من الدعوة في موضع لم يعتادوها وفي بلاد تركستان والدشت وفرغانة لا بأس به والمروة لا غاية لها والحسنة لا نهاية له قال عم شر الطعام طعام الوليمة يدعى اليه الاغنياء ويزار عنه الفقراء فلو كانت ذلة العالم ذلة العالم والكنى الفقير الحقير الى ضر بالرايحة لا يبعد ان يكون الحامل من السفلة وعن الامام الثاني انه من لا يبالي ما قال وما قيل له من الذم والشتم نقل من البزازي

توجه عليه اليمين فقال المدعي برئت من الحلف او تركت عليه الحلف او وهبت لا يصح وله التحليف بخلاف البراءة عن المال لان التحليف للحاكم بزازية

قوله البينة للمدعي واليمين على من انكر والمراد من هذا الحديث اذا كان بين الصالحين اما اذا كان بين الصالح والطالح فاليمين على الصالح وان كان هو المدعي ولا بينة له لان الطالح لا يخاف من الله تعالى ولا يعرف حرمة اليمين والطالح هو الذي يشرب الخمر ويأكل الربوا والحرام ويسب الدين والايمان والفم نقل من المبسوط

مسئلة

رجل مات وخلف زوجته واختها فاوجب الشرع نصف ميراثه للزوجة ونصفه الآخر لاختها فكيف يكون هذا وجواب

ان الميت عبد اشترت زوجته ثلثه واختها ثلثيه قبل النكاح ثم اعتقاه وزوجته المرأة نفسها ثم مات ولم يخلف غيرهما فنصف ميراثه للزوجة ربعه للزوجة وثلث الباقي بالولاء والنصف الآخر لاختها بالولاء

وقال شمس الائمة السرخسي في شرح ادب القاضي قد نقل اقوال كثيرة عن السلف في اشتراط العدالة في الشهود والحاصل ما روي عن القاضي ابي حازم انه سأله عبيد الله بن سليمان وزير المعتضد بالله عن العدل في الشهادة فقال احسن ما نقل في هذا الباب ما روي عن ابي يوسف يعقوب بن ابراهيم الانصاري القاضي رحمه الله تعالى انه سئل عن العدل في الشهادة فقال ان يكون مجتنبا للكبائر ولا يكون مصرا على الصغاير ويكون صلاحه اكثر من فساده وصوابه اكثر من خطائه وان يستعمل الصدق ديانة ومروة ويجتنب عن الكذب ديانة ومروة فاستحسنوا ذلك واثبتوه في ديوان الحضرة الى هنا لفظ شمس الائمة وهذا الذي ذكره صحيح لان احدا لا يمكنه الاجتناب عن جميع الذنوب الكباير والصغاير الا الانبياء صلوات الله تعالى عليهم اجمعين فلو شرط الاجتناب عن جميع ذلك في العدالة انسد باب الشهادة وهو مندوب اليه بقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم وقوله ممن ترضون من الشهداء فلما كان كذلك اعتبر الغالب فمن غلبت حسناته سيئاته قبلت شهادته اذا كان يجتنب الكباير وان كان على العكس فلا

نقل من غاية البيان

قوله قال وشهادة الخنثى جائزة اي قال القدوري في مختصره اعلم ان شهادة الخنثى وهو الذي له آلة الرجل وآلة المرأة جائزة اذا كان حرا عدلا لانه لا يخلو في الواقع اما ان يكون رجلا او امرأة ويجوز شهادة الصنفين جميعا لقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ولكن ينبغي ان يكون معه رجل وامرأة لان مبنى امره على الاحتياط وينبغي ان لا تقبل شهادته في الحدود والقصاص كالنساء لانه يحتمل ان يكون امرأة وفي شهادتهن شبهة البدلية والحدود تدرى بالشبهات

غاية البيان

زيد عمرو بنم اچون حج ايديو يرسون ديو اوچ بيك اقچه وصيت ايلسه عمرو كندو سى حج ايتمكى كسنه اولسه زيد اچون عمروك حج اتمسى جائز اولورمى جائز اولدوغى تقديرجه عمرو مزبور اول سنه ده بنه كندى نفسى اچون حج اتمك ممكن اولورمى بيان سورله

الجواب عمروك زيد اچون ايديورديكى حج في الجملة جائز اولوراتا اول ييلده كندى اچون حج اتمك ممتنع اولدوغندن غيرى كلجك ييلده دخى آنده مجاور اولوراسه اصلا زيدك وصيت ايتدوكى اقچه دن خرجيوب سنه آتيه ده كندى حجنى اتمام ايدب رجوع ايدلجك زيدك اقچه سن خرجنمك كركلر بوننده كلنجه آنى خرج اتمنجه زيدك حجنى اتمام اتمش اولماز وبالجمله مسلم اولان كسنه كندى حج ايتمدين ايلك اقچه سنى الوب حج ايديويرمكه اقدام اتمك جرات عظيمه در

ابو السعود عفى عنه

صاحب فراش اولان زيد بعض مسلمانلرنكه حج فرض ايدى صحكلرن ايتملكنا برى بز مقدار اقچه ايله بر مسلمانى كندى يبركه كوندرد ديد كلرنده عمرو بنم زيدم شو مقدار اقچه دبنم وار در بر مقدار اقچه داخى ويرسونلر بندكى اقچه بضم ايدوب زيد اچون حج ايده يين ديسه مزبور عمروك ابتداء حجى اولدوغى تقديرجه زيد اچون ايتدكى حج جائز اولورمى

الجواب اولور زيد فوت اولوب عمرو زيد اچون شرائطى حجى رعايت ايدب حج ايديجك اتما كنديه دخى كعبه يى كورمكله حج فرض اولور نه قدر فقير ايسه داخى صكره اونيه كلوب تكرار كندى اچون حج اتمك لازمدر زيد اچون حج ايدب اننده مجاور اولوب كلجك ييل كندى اچون حج اتمك لازمدر اصلا جائز دكلدر ايدرسه زيدك حجى داخى كندينك حجى دخى باطلدر ورثه زيد عمرودن اقچه الوب تكرار حج ايتدررلر

ابو السعود عفى عنه

زيد متوفانك بر حج دفعه حج اتمش اولان آزادلوسى عمرو زيدك حج ايديويرمك اچون وصيت ايتدوكى اقچه يى الوب زيد اچون حج ايديويرمك استدكده عمروك پادشاه عالم پناه حضرتندن يومى بر اقچه علوفه سى اولماغين عمرو اغاسى اولان بكردن اذن آلوب لكن پادشاه حضرتلرينه عرض اولنماسه عمروك پادشاهدن اذنسز زيد اچون حج ايديويرمسى شرعا جائز اولورمى بيان سورلوب مثاب اوله الجواب

جائز اولماز زيدك حجنه نقصان كلور

ابو السعود عفى عنه

زید عمروه قرض ویردکی اللی آلتونی آلدقده اون آلتون زیاده قبض ایتمش بولوب عمروه ردا ایچون کیدرایکن ذکر اولنان اون آلتون ضایع اولسه امانةً ضایع اولمش اولورمی بیان بیورلوب مثاب اولهلر الجواب

سلعی امانت حکمنه اسلادی قرضدن بیش یوز آقچه یی اودر یوزی امانة کیدر مسئله خانیه ده کتاب ودیعتک اول لندن اوچ صحیفه اشاغیده در
ابو السعود رحمه‌الله

زید حال صحتنده قول لازم قوغدن قرق کون اول آزاد اولسون دیمش اولسه زید فوت اولدقده ورثه مزبور قوللره سز قوللمزسز دیمکه قادر اولورلر می بیان بیورلوب مثاب اولهلر الجواب

مرض موتی قرق کوندن اوزامادی ایسه کل مالدن آزادلردر قادر اولمازلر اوزادی ایسه ثلثدن آزاد اولورلر
ابو السعود عفی عنه

زید مدرس بانه طاقوب صالندرسه شرعا زیدنه نسنه لازم اولورمی بیان بیورله الجواب

ادب وزینه حرکت ایدب والحاصل اوضاع مکروهه دن اجتناب ایتمک لازم اولور
ابو السعود عفی عنه

زید مرتهنده رهنک بر مقداری ضایع اولوب ضایع اولانک قیمتی دین مقداری اولسه عمرو راهن ضایع اولانی دینه طوتوب باقی رهننی زیددن آلمغه قادر اولورمی بیان بیورلوب مثاب اوله الجواب

تمام الیماز ضایعک بعضی دین مقابله سنده بعضی امانت طریقیله ضایع اولور دین بیک اولوب رهنک بهاسی ایکی بیک ایسه بیک آقچه لقی ضایع اولیجق بیش یوزی دین مقابله سنده ضایع اولوب بیش یوزی امانةً ضایع اولور بیش یوز دانی ویروب باقی رهنی آلور
ابو السعود عفی عنه

زید عمرو طالب العلمه عداوت طریقیله کوندردوکی مکتوبنده حاشا عمروه منکر رحمن مخلص شیطان المختص بلعنة الملک الخذلان دیو یازسه زیده نه لازم اولور الجواب

خذلانی لعنتدن بدلدر دیر ایسه کفرینه حکم اولنماسه اولور
ابو السعود عفی عنه

وکیل وصینک بیعنده غیر یله غبن فاحش اعتبار اولنوب سبب فسخ بیع اولور می الجواب

شرالرنیه دخی اولنور اما سبب فسخ اولیماز نرا ایدکلری کندیلوک اولور
ابو السعود عفی عنه

349

زید قاضی بعض کمسنه یه آقچه ویروب آنوک وساطت سیله یا بر کمسنه شفاعتیله قاضیلق آلسه حکمی نافذ اولورمی بیان بیورلوب مثاب اوله الجواب

رشوتله آلیجق نافذ اولماز قول مفتی به بودر قاضی اولماز معزول محضدر شفاعتله الق اگرچه حرامدر اما شرعه موافق حکم ایدیجک دوندرلمز
ابو السعود عفی عنه

بر مزارکاه اوستنده خلق جمع اولوب قربان ایدوب طعام پیشوروب ذکر ودعا ایلسلر مزبور فعلیله مزبورلر کافر اولورلر دیمیش زیده نه لازم اولور بیان بیورلوب مثاب اولهلر الجواب

مزاری تعظیم ایچون قربان ایدب انوک ایچون ذبح ایدیجک واقعا اولورلر
ابو السعود عفی عنه

آیت سجده تلاوت اولندقده سامع اشتدوکی کبی همان سجده ایدوب تالی سجده ایدنجه سامع سجده ده توقف ایدوب تالی سجده دن قالقدقده سامع داخی تالی یه اقتدا ایدوب قالقمق جایز اولورمی بیان بیورلوب مثاب اولنه الجواب

اولور تحمندر تالی سجده ایدکده بیله ایتمک اگرچه اصلدر اما جهله حفاظ صوتلرین اکمال ایچون ادبسزلک ایدوب تاخیر ایدرلر مسارعه ایتمک اولیدر
ابو السعود عفی عنه

بر قصبه نک فقراسی سنجاق بکلری اولان زیده جیفلرین اعلام وارد قلرنده حاکم الوقت داخی انده حاضر بولنوب زید همان غضبه کلوب بره قابوجی قپال دکنک کتور کدیکن فقرا بر بر نه کیروب طاشره چیقمق قصد ایلدوکلرنده ارالرنده هند عجوز دنیه فوت اولمش بولنسه مزبورلره دیت لازم اولورمی بیان بیورلوب مثاب اولنه الجواب

اوکرا ایلدایسه داخی زیده دیت لازمدر اگر باصوب اولدرن شرعله معلوم اولمازایسه
ابو السعود عفی عنه

بو صورتده حاکم ایله اهل عرف ذکر اولان قصبه خلقندن دیت دیو دوشور دوکلری آقچه صاحبلری هندی کیم باصوب اولدوردوکی معلوم اولمادوغی تقدیرجه کیمه ویره بیلور ایسه الملغه قادر اولورلر می بیان بیورلوب مثاب اوله الجواب

اولورلر باصوب اولدورن معلوم اولمایجق دیت اول طائفه یه دوشمز اوکی متصرفنه دوشر مسئله صراحةً مذکوره در
ابو السعود عفی عنه

زید الله تعالی اسیرکیجی دکلدر یارلغیجی دردیسه زیده نه لازم اولور بیان بیوره الجواب

بری برینی مستلزم دردیمی ایدوکن بینه اثبات ایلمش
ابو السعود عفی عنه

آلتون صرمه وكومش صرمه ايله منسوج اولان قماش حالا ونسيئةً آلتون ويا اقچه ايله
بيع اولنمق شرعا جائز اولورمى بيان بيورلوب مثاب اولنه
الجواب
نسيئةً اصلا صاتلماز حالا اولنيجق ويريلن ثمن قماشده اولان آلتوندن
يا كمشدن زياده ايسه ياخود قماشده اولان آلتون اولوب ثمن اقچه ايسه
ياخود قماشده كى كمش اولوب ثمن فلورى ايسه صحيح ومشروعدر   ابو السعود عفى عنه

زيد ملكادين تخليه ايدب عمرو اجنبى يه هبه وتسليم ايليوب عمرو داخى او مجلسده بر مصحف
قرآن اوقيوب ثوابن زيده باغشلسه هبه يه عوض اولوب رجوعه مانع اولورمى بيان
الجواب
عمرو زيده هبه ايتدوكى اوكى عوضدر ديوب زيد داخى
قبول ايتدم ديدى ايسه رجوعه مانع اولور   ابو السعود عفى عنه

ذراع شرعى نه مقدار اولور بيان بيورلوب مثاب اولنه
الجواب
ذراع كرباس يدى قبضه در ذراع مساحه يدى قبضه بر اصبع قائمه در   الله اعلم   ابو السعود عفى عنه

بر مسجد قربنده زيدك جاننا خالى ارسه اولوب رايجه سندن مسجدك كلن مسلمانلر
بحضور اولمغ ايله زيد بو اراده كيدر اخر يرده بناء ايله ديمكه قادر اولورلرمى بيان
بيورلوب مثاب اولنه
الجواب
مسلم ايسه ديمدين كيدرمك واجبدر تكليف كه ديندكرن صكره قدعلر ديو
تعلل ممكن دكلدر اول جيتك ضررى يوما فيوما زياده اولماغله ضرر حادث
حكمنده اولور   الله اعلم   ابو السعود عفى عنه

زيد متولى بعض كمسنه لره وقف اقچه ويروب اولرينى بيع وفا ايله صاتون الوب شرعله
بنه كندولره اجاره يه ويرسه هر سنه ده تجديد اجاره لازم اولورمى بيان بيورلوب مثاب اولنه
الجواب
اجر مسمايى آلمق ايسترايسه لازمدر اجر مثل ايله اكتفا ايدر ايسه لازم دكلدر
اما بر ييله ويريلوب بيلده شو مقدار اقچه يه ديو اجاره يه ويرر ايسه تجديد
عقد لازم اولماز بر قاچ كون سنه جديده دن اوتورمق ايله اجرت مسما ايله
بنه عقد متقرر اولور   ابو السعود عفى عنه

زيد قوللرى عمرو وبكر وبشر صغيرلر مغضب ايدب بورون وقولاقلرن قطع ايلسه
زيده نه لازم اولور بيان بيورلوب مثاب اولنه
الجواب
نعوذ بالله تعالى تعزير شديد وحبس مديد لازمدر   ابو السعود عفى عنه

زيد وعمرو حربيلر دار الحربده بر برلريله مبايعه ايدب بعده دار الاسلامه كلدكلرنده
دار الحربده بيع اولنان اسبابك ثمنى دار الاسلامده مطالبه يه قادر اولورمى
الجواب
مستأمنلر ايسه اولمازلر اسلامه كلسلر اولورلر ايدى   ابو السعود عفى عنه

هند صغيره نوك بلوغنه قاچ ياشنده حكم اولنور بيان بيورلوب مثاب اولنه
الجواب
سنله اولنمالى اولنيجق اون يدى ياشنده حكم اولنور اقرارى ايله
اولنمالى اولنيجق اون ايكيسى تمام اتميجه اولنماز   ابو السعود عفى عنه

رجل اقام بينة بعد تحليف خصمه هل يسمع اولا افتونا ماجورين
الجواب
نعم تسمع وان كان قد قال له احلف وانت برئ   ابو السعود عفى عنه

رجل ادعى شيئا وقضى له بالبينة ثم اقر بانه لا حق له فى المدعى فهل يبطل القضاء المزبور
افتونا ماجورين
الجواب
نعم   والله اعلم   ابو السعود عفى عنه

فى وقف ادعى رجل من ذرية الواقف انه وقف جده على ذريته واقام على ذلك بينة
وقضى القاضى بها فبعد مدة اقر المدعى المزبور بانه لا حق له فى الوقف المزبور
فهل يبطل القضاء المزبور افتونا ماجورين   الله اعلم
الجواب
يعتبر اقراره فى حق نفسه ويسقط حقه من ريع الوقف واما بقية الذرية
فهم على ما هم عليه من الاستحقاق   ابو السعود عفى عنه

اليس يفتى به ولا معول عليه ما فى الخلاصة وغيرها من ان المقضى له لو قال هذه الدار
لفلان لا حق لى فيها لا يبطل قضاء القاضى افتونا ماجورين   الله اعلم
الجواب
بلى ولكنه ليس من قبيل ما نحن فيه لان نفى الحق فى الدار ههنا كى مترتب على اثبات الحق
لثالث فيحمل على انه ملكها اياه بعد القضاء واما ههنا فنفى الحق فى المدعى مطلق فيحمل
على كونه حقا للمقضى عليه اذ لا مدعى له سواه ولا مصدق للمقر الا هو فيرد عليه ما اخذ
منه ومن ضرورته بطلان القضاء كما فى المسئلة المذكورة عقيب المسئلة المنقولة
من ان المقضى له لو قال هى لفلان لم يكن لى قط فان الدار ترد على المقضى عليه
ويبطل قضاء القاضى   والله اعلم   ابو السعود عفى عنه

قال صاحب النهاية في كتاب المسمى بقامع البدعة فان قيل قد جاء في الخبر انه عليه السلام قام في حال السرور واستدار حتى سقط رداءه عن كتفيه قلنا هذا افتراء على النبي عم بل هو من وضع المباحيين لانه عم اعلى قدرا واجل منصبا من ان يكون هذا حاله وصفاته فانه سفه لانه عبارة عن خفة تعتري الفاعل اما من الفرح او الغضب فيصدر هذا الفعل عنه من غير روية على خلاف العقل السليم والطبع المستقيم وهو يضاد الحكمة اذ هي ان يكون للفعل عاقبة حميدة وهذا الذي ذكر خال عنها فكان سفها ومن وصف النبي عم بالسفاهة وخفة العقل فقد كفر ولانه لا يتعلق به اغراض دينية ولا دنياوية من تهيئة اسباب العيش الموضوعة شرعا كالتجارات والصنايع فكان قبيحا والقبيح في اعتقاد حسنه حرمة فمباشرته حرام فيكون مباشره عاصيا وسفيها فمن نسب هذا الفعل اليه عم فحاله يباين حال اهل الاسلام

والسلام

زید بسکه لولاک لولاک لما خلقت الافلاک حدیث قدسیدر و علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل حدیثدر عمرو کیسی ده حدیث دکلدر دیو اهل علم ایکن بو اعتقاد اوزره قالسه و مذکور حدیثلر دکلمدر بیان بیورله

الجواب

ثانی حدیث درمراد ابقاء شریعت سابقه ده تشبیه در کیفیت ابقاده تشبیه دکلدر مشبه به جانبنده ابقاء وحی ایله اولمق تشبیهه خلل ویرمز اولکی حدیث ایدوکی اکرچه مشهوردکلدر اما معناسی سدیددر فالی وهو الذی خلق السموات والارض في ستة ایام وکان عرشه علی الماء لیبلوکم ایکم احسن عملا آیت کریمه سی نحوا سید اراده ازلیه رسول اللهک صلی الله علیه وسلم بعثتنه وقران عظیمک تنزیلنه متعلق اولمیه ایدی عالم خلق اولمجق مقرر ایدی

کتبه ابو السعود
الحمد لله

نسب اثباتنده خصم قاچ نفردر و اول نفرلر شرعا تفصیلا بیان بیورلوب مثاب اولنه

الجواب

بو صورتده خصم بش نفردر بری وصی و بری وارث اخر و بری موصی له و بری دخی شول غریم درکه انوک اوزرنده میت اولان کمسنه نک مالی اولا و بری دخی شول غریم درکه انوک میت اوزرنده مالی اولا والله تعالی اعلم وفي اثبات النسب الخصم خمسة نفر الوصي والوارث والموصى له والغريم الذي للميت عليه دين والغريم الذي له على الميت دين خلاصه

شرف علمله شرف نسب برابر اولورمی بیان بیورلوب مثاب اولنه

الجواب

ابو السعود

اولماز هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون

٣٥٥

351

بر کیجه بر مجلسده خیال ظل اویونی کتوریلوب امام و خطیب اولان زید اول مجلسده بیله اولوب اخرنه دکن سیر ایلسه عزله مستحق اولورمی بیان بیورلوب مثاب اولنه الله اعلم

الجواب

اگر عبرت ایچون نظر ایدب اهل حال فکری ایله تفکر ایدیسه اولماز

رايت خيال الظل اكبر عبرة لمن هو في علم الحقيقة راقي
شخوص واشباح تمر وتنقضي وتفنى سريعا والمحرك باقي

دل بدست آور که حج اکبرست کعبه بنیاد خلیل آذرست
دل نظرگاه جلیل اکبرست کعبه بنیاد خلیل آذرست

بیتن او قیانه کفر لازم اولورمی بیان بیورله مثاب اولنه

الجواب

او قومق جایزدکلدر شاعرک تاویل ایله اخلاص احتمالی واردر اما دلی تعمیم ایدنه ارضایی داخی تعمیم لازم اولوب کفر ضروری لازم اولور کعبهٔ معظمه یه بنیاد خلیل دمکدن باش بوقدر خلیل آذر ابو علی سینا کبی درما بیندن ابن اسقاط فارسیده وکافردلنمه معتاددر ابو السعود

صلوة مغربده اوچنجی رکعتده و صلوات رباعیه ده دردنجی رکعده مدرک اولوب ما اقتدا ایدن کمسنه رکعت باقیه نه وجهله قلمق کرکدر و صلوة صبحده امام فرض قلورکن وارد تا ایکنجی رکعت ایدوکینی بلمین کمسنه سنت ایچون نیت ایدب ال باغلدقدن صکره بور دخی امامه اقتدا ایلسه شروع ایلمه اوزرنه لازم اولوب بعد اداء الفرض قالقوب سنتی قلمق جایز اولورمی مفصلا و مشروحا بیان بیورله

الجواب

صلوة مغربده ایکی رکعتی قضا ایدر هر برنده فاتحه یه ضم سوره ایدر ما بینلرنده تشهد ایدر زیرا اوچ رکعتی اوچ قعده ایله قلمش اولور صلوة ظهرده امام سلام ویردکده قالقوب ضم سوره ایله بر رکعت قلوب تشهد ایدر اندنصکره قالقوب ایکی رکعت دخی قلوب اولکیسنده ضم سوره ایدر ثانیه سنده اتمز اندنصکره تشهد ایدب سلام ویرور صلوة فجرده امامه یتشمک ظن ایدن کمسنه امامه اقتدا ایدب سنتی بعد الطلوع قضا اتمک کرکدر عدم جواز قضا بعده و قبله امام اعظمله امام یوسف رایلریدر اما امام محمد قتنده بعد زواله جایزدر استحسانا شروع ایدب بینه رفض اتمکک معتمد به اصلی وفایده سی یوقدر

ابو السعود عفي عنه

زیدک الندن خمر قابی بولنسه اکا نه لازم اولور بیان بیورلوب مثاب اولنه

الجواب

والله اعلم بالصواب

وعن ابي حنيفة رح انه خرج حاجا ودخل المدينة فراى الناس قد اجتمعوا على رجل فقالوا وجدنا معه ركوة الخمر وارادوا ان يقيموا الحد عليه فقال ابو حنيفة رح ومعه آلة الزنا فارجموه فتركوه وتفرقوا خلاصه

ابو السعود عفي عنه

زید موضع تهمتده بولنسه حاکم تعزیر ایلمک جائز اولور می بیان بیوره‌لر الجواب

والانسان یعزر فی موضع التهمة الا یری انه لو رآه جالساً مع الفساق فی مجلس الفسق یعزر وان کان ما یشرب قاضیخان ابو السعود عفی عنه

مسجدده و مقبره‌ده اکل اولنان طعامک کراهیتی تحریمی‌درر یوخسه تنزیهی مدر بیان بیوره‌لر الجواب

مقبره‌نک اوزرینه اوتوروب یمک کراهة تحریمی‌درر ابو السعود رحمه

زید اجرت قول ایتمدن اون یلدن زیاده عمروه خدمت ایلسه بعده مزبور زید خدمتی مقابله‌سنده عمرودن اجر مثل طلب ایلسه شرعاً طلبی استماع اولنور می بیان بیوره‌لر الجواب

اولنماز ابو السعود

زید اجرت قول ایتمدین عمروه بنجه زمان خدمت ایلسه حالیا مزبور زید خدمتی مقابله‌سنده اجر مثل طلب ایتدکده مزبور عمرو دخی شرعاً نه لازم اولورسه ویره‌یین دیش اولسه بو صورتده زید عمرودن اجر مثل ایلماغه قادر اولور می بیان بیوره‌لر الجواب

اولماز ابو السعود

هند بابا سندن ارث شرعی ایله انتقال ایدن کویدن ملک حصه‌سن و ملک دکانلرین التمش یلدن برو وقف ایدوب محصولنی تعیین اندوکی مصارفک مرتزقه‌سنه مواجب قمریه حسابی اوزره ویرکن بر یلدن زیاده تداخل ایلسه مرتزقه‌دن بعض وفات اندکده یرینه کلن سنهٔ جدیده‌نک جله‌سن یا بعضین خدمت ایدوب محصول بنم زمانمده اولمشدر سنهٔ ماضیه‌ده خدمت ایدوب وفات ایدن توک ورثه‌سنه سنه ویرلدوکنه رضام یوقدر دیسه متولی‌لر الی الآن سنهٔ جدیده محصولین سنهٔ ماضیه‌یه تداخل طریقی ایله ویره کلدوک دیسه‌لر شرعاً حق کیمکدر بیان بیوره‌لر الجواب

دکانلر حاصلنده تداخل ممکن دکلدر متولی قریه حاصلنده واقع اولان هر سنه‌ده اون بر کون مقداری تفاوتی محافظه ایدوب دکانلر حاصلی ایله سنهٔ شمسیه ایله قمریه‌یی تعدیل ایتمک کرکدر ایدی ایتمیجک هر زمانک حاصلنی اول زمانده واقع اولان خدمتک اجرتنه صرف ایدوب سابقه ویرمک لازمدر

ابو السعود

فی الهامش: [illegible] ما حصه وقف [illegible] لطمات الخطاء والخطل وقاه [illegible] من وقایم وزلل [illegible] ابو السعود [illegible] عنه

حجت حق و پیشوای خلق مقتدای مشایخ اسلام
چه نویسد جواب این فتوی قدوهٔ دهر زبدهٔ ایام
زید در حالت کمال بلوغ گوید از روی اهتمام تمام
تا بسی سال هرزنی خواهم بطلاق ثلثه باد حرام
فتح و یا المجلال این سوگند هیچ ممکن بود بقول امام
هر که گوید جواب اجرش را
نبد هملی فو الجلال و الاکرام
گر خصوص عبارتش حالف اینچنین شد بوقت سوق کلام
بطلب می شود تمیس منحل بعد از آن عقد میر سبه تام
بی تردد بمذهب دگران بی توقف بحکم رای امام
حجت حق و پیشوای خلق مقتدای مشایخ اسلام
گفت این را ابو السعود حقیر
کمترین عباد رب انام

زید زمانه شاعری انشاد اتدکی ابیات مجازی سکنده بیت تاج وخرقه ایله به سالوسلنمای فقیه
آنی هی سکین جهنمده زبانیلر کبر دیسه شرعا زید مزبوره نه لازم اولور سماع بیوریلوب
مثاب اولنه الجواب

وجه ارضده بو مقوله مقاله باطله تکلم ایدر شخص اولور می ایشی قاتله الله تعالی ولعنه لعنا کبیرا
حاکم شریعت شریفه تعزیر شدید وحبس مدید ایدوب ذکر اولنان خرافاتی دلالت اتدوکی الحادی
ظاهر اولدقده قتل اولنمق لازمدر
کتبه ابو السعود
عفی عنه

زید دیوان حافظ حقنده لسان غیبدر دیدوکده عمرو لسان غیبدر دیمک خطادر حقی رئیس
علماء جهان مفتی عالم اولن کسنه علم قرائته فتوی ویرمشدر دیوب زید مزبور رئیس
علما اولن کسنه حقنده حاشا بو اسمی یاد ایدوب ولا انکه نه آغزی قاشغیدر بو ذوقیاتندر
دیسه شرعا مزبور قرینه نه لازم اولور بیان بیوریلوب مثاب اولنه الجواب
حافظک مقالاتنده چوقلق حکم ذائقه ونکته فائقه دن مبنی کلمات حقا واقع اولمشدر
لکن تضاعیفنده نطاق شریعت شریفه دن بیرون خرافات واردر مذاق صحیح اولنلر کیم
بربرینی برندن فرق ایدوب سم افعی تریاق نافع صانوب مبادی ذوق نعیم احراز وایا
ذوق الیمدن احتراز ایلیه
کتبه ابو السعود
عفی عنه

زید عمری اهل عرف ایله شریعته اتوب کیدرکن زید عمروک یوز دغانله اوریب دیشن چقرسه عمرو مذکور
زیددن نه مقدار دیت المغه قادر اولور الجواب
عینی ایله دیشن چقرر اگر زیدک اول دیشی یوغیسه بش یوز درهم گومش اگور شد بکا اقچه ایله
اکی بیک اکی یوز اللی اقچه اولور
ابو السعود
عفی عنه

ادعیة الاهیه علی کرم الله وجهه بیوردیکه
کم جمعه نمازندن فارغ اولدقده قبله سوبلدینی وقتا
لقمه لنی او دکر بونی اوقیه حتی تعالی یاقتلیه
بر فرشته گونه لی اول گشی قنادی اوزرنه
کتوروب جنته ایلتدی وسم بیغمبر واقعمیه
ایله دعا کوره معجا بودور اللهم رب البلد الحرام و
الشهر الحرام والمشعر الحرام هاکرا و
الرکن والمقام والحل والحرام بلغ روح محمد عنا
السلام

فتوای خواجه چلبی سوء خاتمدن خوف ایدن
کمسنه لرنه مقوله نسنه یه مشغول اولمق کرکدر بیان
بیوروب مثاب اولنه الجواب الله اعلم
بسم الله الرحمن الرحیم اللهم سلم دیننا
ولا تسلب وقت النزع ایماننا ولا تسلط
علینا من لا یرحمنا وارزقنا خیر الدنیا والاخرة
انک علی کل شیء قدیر والحمد لله رب العالمین
برحمتک یا ارحم الراحمین خواجه چلبی ابو السعود
افندیک بو خصوصده توارد
بیورمشلردر

اذا کبر فی وادی [illegible] سورة والضحی [illegible] سبعه وسورة الم نشرح [illegible] سبعه [illegible] اجعل لی فرجا ومخرجا برحمتک یا ارحم الراحمین

[illegible] لا حول ولا قوة الا بالله العلی العظیم

زید قولی عمروی بکره هبه و تسلیم ایتدکدنصکره رجوعه قادر اولورمی بیلینی سوزیله
الجواب
ازاد ایتدی ایسه اولورا اما ویردکده کوچجک اولوب باخود حجی ایدی ایسه اولماز ابو السعود

زیدک قربانی عمرو ذنی بسمله ایله بوغازلسه جایز اولورمی بیان سوریله الجواب
طاهر اولور اما قربان یرینه کیچمز   ابو السعود عفی عنه

زید شاهد امیرم دیدکده عمرو قاضی اوله ارغود جنسی یمین سن دیسه عمروه نه لازم
اولور بیان سوریله الجواب
واقع ایسه تجدید ایمان و تجدید برات لازمدر تاویل صحیحی یوقدر ابو

زید قاضی مجلسنده اثناء کلامنده الله تعالی صاغ اولسون دیسه زیده نسنه لازم اولورمی
بیان سوریله الجواب

اکر بر قربنک یاخود بر استناد و اعتماد ایتدوکی کسنه نک قوتی اثناسنده حق سبحانه
و تعالی حضرتی ایله اکتفا ایدب سایر موجوداتدن استغنا کوسترمک طریقی ایله سویلدی ایسه
نسنه لازم اولماز بعض متوکلیندن و حسبی حیوة الله من کل میت و حسبی بقاء الله
من کل هالک بینی کتب معتبره ده من غیر نکیر منقولدر اکر استخفاف و استهزا طریقیله
یاخود حق سبحانه و تعالی حضرتی داخی موت و فنایه قابل اولمانی ایهام ایتمک وجهی ایله لطیفة
سویلدی ایسه کفردر تجدید ایمان تجدید برات لازمدر   ابو السعود عفی عنه

ذکوردن بکسنه وار ایکن مشتهات اولان هندک ذبحنده کراهت اولورمی بیان سوریله
الجواب
اولور   ابو السعود عفی عنه

زید حاشا بن تکری و پیغامبری اونتدم دیسه زیده نه لازم اولور بیان سوریله
الجواب
کندینک عبادتنده و طاعتنده تقصیرندن تأسف ایدب کندیسنی لوم و تشنیع
طریقی ایله دیدی ایسه کفر لازم اولماز   ابو السعود عفی عنه

برنادق بوغازلنوب ایچی و قورساغی چند قدنصکره توبیله قاینار صویه حاشلانسه
شرعا متنجس اولورمی بیان سوریلوب مثاب اولنه الجواب
تونیده اصلا نجاست اولمایجق تنجسنه حکم اولنماز   ابو السعود عفی عنه

قان خصوصنده اهل عرفک حبس و وعیدی اکراه اولورمی بیان سوریله
الجواب
اقرار ایله و الا حبس ایدرین دیدی ایسه اکراهدر   ابو السعود عفی عنه

صوفیلر بیقلرن قازیمق سنتدر دیو اعتقاد ایلسلر نسنه لازم اولورمی بیان بیورله
الجواب
افراددن اجتناب ایتمک لازمدر مسنون اولان قاش مقداری قالنجه المقدر اولدخی غازیلرک
غیریلرینه در غازیلره اوزتمق مندوبدر عدوه هیبتلی کورنمک ایچون   ابو السعود عفی عنه

357

حضرت امام حسن ایله حضرت امام حسین رضی الله عنهما نک سادات دن اولمالری
حضرت فاطمه رضی الله عنها دنمیدر یوخسه حضرت علی کرم الله وجهه دنمیدر و حضرت
پیغامبر صلی الله علیه و سلمک حضرت عثمان رضی الله عنه ده اولان قیزلرینک اوغللری
داخی اولاد علی رضی الله عنه کبی امیرلرمیدر بیان بیورلوب مثاب اولنه
الجواب
اولاد امامینک رضی الله تعالی عنهما سائرلر اوزرینه فضل و تفوقلری مذکورینک
رضی الله عنهما ابوینی جهتندندر رضی الله تعالی عنهما و عنهم اجمعین ابو السعود عفی عنه

زید قولی عمروی التمش بیل استخدام ایدوب مسلمانلره مرحمت کلوب زیده عمروی ازاد
ایله دیو تضرع ایلدکلرنده عمرو زید سوزلرن قبول ایلمیه مسلمانلر الله تعالی رضاسیچون
اقچه جقاروب بهاسن زیده ویروب جبرا قولی الوب ازاد ایتمکه قادر اولورلرمی بیان بیوره
الجواب
اولمازلر اما اول کسنه عذاب جهنمده مخلد قالمقدن خوف ایلمز می نعوذ بالله تعالی
من شر ذلک   ابو السعود عفی عنه

بر جمعیتده اولان جماعتک اوکلرینه طعام قوین زید طعامی اول ویوده وسپاهیلرک
اوکنه قودقده عمرو اول علما اوکنه قومق کرک ایدی سن علمایی تحقیر و تخفیف ایتدک کافر
اولدک دیدکده زید عمروه بکا کافر دیمکله سن کافر اولدک دیسه مزبورلره نه لازم
اولور بیان بیورلوب مثاب اولنه الجواب
ویوده لر واردوغی جمعیته واران علمایی نه رعایتنده تأخیر تحقیر اولورنه تحقیر ایدن
کافر اولور ایکی باطل سوکشوب کناهکیر مشلر استغفار لازمدر   ابو السعود عفی عنه

زید خلوتی طریقنده اولان عمروک تاج و طیلسانی سخریه و استهزا ایلسه زیده
نه لازم اولور بیان سوریله الجواب
طیلسانی دیدوکی سنت اولورسنتی استهزا ایدرسه کفر لازمدر   ابو السعود عفی عنه

برقاج صوفیلر بر یره جمع اولوب توحید ایدرلرکن ایاغ اوزره کاه بری برینک اللرینه یاپشوب کاه قوللرن بوینلرینه باغلیوب قالقشوب دوران ایدب بی ادبانه آوازلر ایله وجد ایلسلر جایز اولورمی بیان بیوره الجواب
اولماز نامشروعدر ابو السعود عفی عنه

بو صورتده ذکر ایدرلرکن دور و رقص ایلمک عبادتدر دیو عناد ایدب ترک ایلمیین کسنه لره نه لازم اولور بیان بیورله الجواب
عبادتدر دیین کافردر عورتی باین اولور توبه ایدرسه قتل اولنماز

برقاج صوفیلر بر یره جمع اولوب ایاغ اوزره قالقوب قالقوب دونوب اول حالده ناشنه جالمسن جقاربالنده طونوب کیر وکیوب قوشاغن ودوکمه سن جوزب جمله سی براسلوب اوزره حرکت ایدب بری برینه اویشوب غزل اوقندقده استماع ایدب تمام اولدقده بربردن قالقنلر بزدائره عقلدن جقوب جمله مز بربرده وجدا ولدق بزه دور و رقص مباحدر دیسلر قوللری مقبول اولورمی الجواب
جمله سی مبتدعلردر فاجرلردر تعزیر شدید وحبس مدید ایله حاکم شریعت شریفه اصلاح اتمک لازمدر ابو السعود عفی عنه

زید صوفی ذکر ایدرلرکن رقص ودوره حرام دیرلر ایمش شیخلردن الاکوب صوفی اولانه حرام اولماز جهرکم دوره ورقصه حرام دیر بزم قتمزده کافر اولورومنع ایدن داخی کافر اولور دیسه زیده نه لازم اولور بیان بیورله الجواب
البته قتل اولنمق لازمدر بعد الاخذ توبه ایدرایسه اصلا قبول اولنماز ابو السعود عفی عنه

جذبه الهیه ایله عالم تکلیفدن منسلخ اولان عبد صالحک اختیارسز صادر اولان افاعیل وحرکات بر له مثاب اولورمی الجواب
اولمز زمدار ثواب مکلفک اختیار ایله ایشلدوکی عبادات مشروعه در غیر مکلفدن اتفاقا بلا اراده بعض افعال مشروعه صادر اولسه داخی مقابله سنده ثواب یوقدر نکیف که صادر اولان اول اصل حرکات شنیعه واوضاع منکره اولا نهایت امر بودر که اول اوضاع اختیاری ایله ایدن سفهاء کبی معاقب اولماز ابو السعود عفی عنه

طایفه متصوفه مزبوره دن بعضی ذکر الله ایدرکن اینه وکزاوضاع وحرکات اختیاری ذکرالله ایدرلرکن جذبه الهیه یتشوب عالم تکلیفدن منسلخ اولدقده نصکره صادر اولور دیو ادعا ایلسلر بر عبد عالم تکلیفدن نه دایره ده منسلخ اولور واول مرتبه نوک علامتی ندر بیان بیوریله تاکیم صالح طالحدن وصادق کاذبدن لیل ونهار کبی ممتاز اولوب حق سبحانه وتعالی قتنده مثوبات عظمی حاصل اوله الجواب
اول طایفه دن صادر اولان افعال وحرکات منتظمه موضوعه واوضاع متناسبه مصنوعه اصلا اختیارسز صادر اولمق احتمالی یوقدر اگر غیر منتظمه اولوب حرکات مرتعش قبیلندن ایسه اول بعض اختیارسز صادر اولمق احتمالی واردر انوک معیاری بودر که بعض اعضاسنه جرح وقرح اصابت ایلسه طویمایه بو مرتبه یه وارنجه اول حرکات ایله معاقب اولماز اما آبدستی قالماز تجدید وضوء ایتمدین نماز ممکن اولماز ابو السعود عفی عنه

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم وانزلنا الیک الکتاب بالحق مصدقا لما بین یدیه من الکتاب ومهیمنا علیه فاحکم بینهم بما انزل الله الآیه حکیم اسحاق احبا سندن اولان زید وعمرو وبکر بو آیت کریمه ده ذکر اولنان ومهیمنا علیه عبارتیله استدلال ایدب حالیا یهود ونصاری اللرینده اولان توریت وانجیل انزال اولندوغی اوزره در اصلا تغییر اولنمامشدر من بعد دخی تغییر اولنماز دیو اعتقاد ایلسلر توریت آدنه حالیا یهود اللرینده اولان کتابده حضرت لوط علیه السلام حقنده حاشا سکران اولوب کندی بنتلری ایلکن قیزلرینه زنا ایلدی دیو مسطور اولوب وقرآن عظیمه مخالف ومناقض نیجه نسنه اوله وجه شروح اوزره اعتقاد ایدب مصر اولان کسنه لره شرعا نه لازم اولور بیان بیورله مثاب اوله سز الجواب
سب صریح وجهل قبیحه اصرار ایدرلر ایسه بالاتفاق قتللری لازمدر توبه صحیحه ایدب ایمانلرن تجدید ایدیجک بزم ایمه قاتنده قتلدن خلاص اولورلر سائر ایمه مذهبلرنجه حدا قتل اولنورلر ابو السعود عفی عنه

طایفه مرقومه دن زید بزه شیخمز اولیه دیدیکه اعتقاد ایلدکحالیا یهود اللرینده اولان توریتده نه وار ایدوکنی تفصیله بلمز جواب ویرب یاخود حضرت لوط علیه السلام کندی بنتلری ایلکن ایتمش دیو جواب ویرسه مزبور جوابلر ایله زید کفردن خلاص اولورمی بیان بیوریلوب مثاب اوله الجواب مزبور ردده حضور
اولماز برهم تقدیر سب نبیدر علیه السلام اجمال ایله تفصیل مابیننده اولان تفاوت حکم سبی اسقاط ایدن مرکیفیت حکم بیان اولنمشدر ابو السعود عفی عنه

زید شاعر علمادن وصلحادن بعض کسنه لری الفاظ قبیحه ایله هجا ایتمکی عادت ایدنسه زیده نه لازم بیان بیوریلوب مثاب اوله الجواب
حاکم الشرع الشریف تعزیر بلیغدن نصکره تمام توبه وصلاحی ظاهر اولنجه دکن زنداندن جقارمامق لازمدر امیر المؤمنین عمر بن الخطاب رضی الله عنه حضرتی عصرنده حطیئه دیرلر ایدی بر شاعر مشهور وار ایدی بو عمله ایدیکیچون تعزیر شدیددن نصکره حبس مدید بیورب تمام توبه وصلاحی ظاهر اولمانیجه اطلاق بیورمامشلردر ابو السعود عفی عنه

زیدمن بعد اوزم اکل ایدرایسم زوجم هند بوش اولسون دیدکدنصکره اوزم بیوب بینه مراجعت
ایلسه بینه تکرار اوزوم ییسه بینه رجعی طلاق هند مزبوره بوش اولورمی الجواب
اولماز وقایه نوک بعض شراحی غلط ایتمشدر بر دفعه حانث اولدقدنصکره یمین قالماز هم سیدی
دیمیجک ابو السعود

فضولی نکاح لازم اولان زینب قرنداشی عمرو ایله آخردن بکر هندی نکاح ایتمکه گیدجک لری زماندن
زید بکره بعضی نسنه هبه ایلیوب اگر یاکه هندی نکاح ایتمکه گیدرسکز بن سزی وکیل ایتمدم دیو
شرطم وار دردیکدنصکره عمرو ایله بکر واروب زینب هندی نکاح ایلسلر زیدک بو مقدار علمی ایله
نکاحنه ضرر لازم اولورمی بیان بیورله الجواب
اولماز صکره فعلیله قبول ایدیجک ابو السعود عفی عنه

زید عورتلری هند و زینبه اگر کندی زماننده کلنز سکوز اوج طلاق بوش اولک دیوب شرط
مخالفت واقع اولسه قج طلاق بوش اولورلر بیان بیورله الجواب
اوج طلاق واقع اولور مشاد راولدر بر بوچق طلاق اوزرینه نیت توزیع خلاف ظاهر در تصدیق
اولنماز که ایکیشر طلاق واقع اوله ابو السعود عفی عنه

زید حجه قدرت مقداری مال تحصیل ایدوب کیتمک استدکده عمرو زیده مالکی تزوجه خرج ایله عورتم
بوش اولسون اگر تزوج حجه کیتمکدن اولی دکل ایسه دیدوکی مقابله سنده بکر داخی عورتم بوش
اولسون اگر حجه وارمق تزوجدن اولی دکل ایسه دیسه قنقیسنک عورتی بوش اولور بیان
الجواب
زید شدید التشوق لمسنه اولوب تزوجی تاخیر ایتدوکی تقدیرجه محذوره دوشمسی متوقع ایسه
بکرک کی بوشندر اصلا دواعی نکاحدن نسنه سی اولمایوب تزوج ایتدوکی تقدیرجه داخی حسن
معاشرت متصور اولمایوب وحجک فوائدی داخی غالب بل محقق ایسه عمروک کی بوشندر
حال ملتبس ایسه ایکیسنک بیله بوشلغنه حکم اولنماز مادام که سوزلرینک اوزرینه مصر اولالر

زیدمن بعد اوزم اکل ایدرایسم زوجم هند بوش اولسون دیدکدنصکره اوزوم
ییسه رجعی طلاق بیوب بینه مراجعت ایلسه بینه تکرار اوزوم ییسه بینه رجعی
طلاق هند مزبوره بوش اولورمی بیان بیورله الجواب
اولماز وقایه نوک بعض شراحی غلط ایتمشدر بر دفعه حانث اولدقدنصکره یمین قالماز
هر سیدیجه دیمیجک ابو السعود عفی عنه

زید زوجی هنده اگر سکا بر داخی جماع ایدرسم بندن اوج طلاق بوش اول دیو شرط ایلدکدنصکره
نه وجهله ایلمک کرکدرکه هند اوج طلاق بوش اولمیه بیان بیورله الجواب
من بعد بری برینه ار عورت اولمق محالدر هم تعلیق هم ایلاء در درت آی جماع ایلمز ایسه
باین اولور تکرار نکاحلنور ایسه تعلیق و ایلاء باقیدر جماع ایدر ایسه اوج طلاق ایلمز ایسه
درت آیده باین طلاق بوش اولور چاره یوقدر ابو السعود عفی عنه

زید قیزی هندی بالغه رضاسیله عمروه نامزد ایدوب بر ییل ما بینلرنده بیوب ایچلسه صکره
زید هندی عمرودن ایروب بکره ویرمک استدکده هند عمرودن غیری یه وارمازن
دیمکه قادر اولورمی الجواب
اولور اما نه هندی آذنسز زید آخره ویره نه زید آذنسز
هند عمروه وارر ابو السعود عفی عنه

زید زوجی هنده مهرکدن و بنده اولان اسبابکدن فراغت ایدرسک بندن اوج طلاق
بوش اول دیوب هند فراغت ایتدکدنصکره زید ایله نزاع ایدوب زیدک کندینی اوج طلاق
بوشادوغنی اثبات ایدوب زید داخی وجه مزبور اوزرینه بینه اقامت ایلسه قنقیسنک
بینه سی اولی در الجواب
حادثه بر دفعه واقع اولدوغنه هند معترفه اولیجق زید بینه سی اولی در شرط زاید اثبات
ایدر معترفه دکل ایسه هند بینه سی ایله عمل اولنوب بر دفعه شرطله بر دفعه شرطسز
واقع اولماغه حمل اولنور ابو السعود عفی عنه

زید عمرو مدیونه اون کونه دکین بنم اوجمه کلوب بنم ایله حقلشمازایسک عورتک اوج طلاق
بوش اولسون دیمی دیوب عمرو داخی اولسون دیوب عمرو اون کون ایچنده زیدک اوینه
واروب زید آخر یره کیتمش بولنوب عورتیله یا آدمیسی ایله دینی حقلشسه عورتی
اوج طلاق بوش اولورمی بیان بیورله الجواب
اذن حاکم ایله بری زید جانبندن وکیل نصب اولنوب تسلیم اولندی ایسه اولماز
ابو السعود عفی عنه

تكرار در

زید زوجهسی هنددن مهر کدن و بنده اولان اسبابکدن فراغت ایدرسک بندن اوچ
طلاق بوش اول دیوب هند فراغت ایتدکدنصکره زید ایله نزاع ایدوب زیدک کندییی
اوچ طلاق بوشادوغنی اثبات ایدب زید داخی وجه مزبور اوزره بینه اقامت
ایله تنفیسنک بینهسی اولی در بیان بیوریلوب مثاب اوله الجواب

حادثه بر دفعه واقع اولدوغنه هند معترفه اولیجق زید بینهسی اولی در شرط زاید
اثبات ایدر معترفه دکل ایسه هند بینهسی ایله عمل اولنوب بر دفع شرط بر دفعه
شرطسز واقع اولماغه حمل اولنور استادنا ابو السعود عفی عنه

زید زوجهلری هندی و زینبی براوجاقده کورکی اوکی ایچنه قوب برکیجه ایله
[illegible] زینب ایله بری برینی باشنده یاتوب طورمالرینی شرعا جایز اولور
الجواب

اصلا شروع دکلدر برصولی ایچنده ایکی اوده بیع ایتمکه
داخی قادر دکلدر هر برینه آیری حولیلی اولمق کرکدر ابو الملع

بو صورتده هند زینب ایله براوکی ایچنده اولماغه اختیار ایدوب مهرینی [illegible]
[illegible] زید ایله خلع اوقونشدقدن صکره هند زینب ایله [illegible]
[illegible] اکراه [illegible] خلع داخی اکراه ایدر دیو مهرینی زیددن الماغه
اولنوری [illegible]

زید هنده شو حالده طورسک بوش و الا سن بیلورسن
دیوب هند داخی مضطر اولوب مخالعه ایتدی ایسه قادردر
استادنا مولانا ابو السعود

سلمه الله

[illegible] سنه کافر در دیسه [illegible] اوزرنه لازم اولور
الجواب

[illegible] مسلمانه [illegible] مسلمانه دیکراو [illegible]
استادنا ابو السعود

ربع الاول ایکی اولدی

٣٦١

357

... بغلو شمال الجوز فقیر کندم تجربه ایتدم یلدی برطای صو الجندن قینیدب قبقین صو بوب اول برطایه
بسم الله الرحمن الرحیم اولم یر الذین کفروا ان السموات والارض کانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء کل شیء
حی افلا یؤمنون وایکنجی برطایه بسم الله الرحمن الرحیم ففتحنا ابواب السماء بماء منهمر وفجرنا الارض عیونا
فالتقى الماء على امر قد قدر واوچنجی یه بسم الله الرحمن الرحیم وعنده مفاتح الغیب لا یعلمها الا هو ویعلم ما فی البر
والبحر وما تسقط من ورقة الا یعلمها ولا حبة فی ظلمات الارض ولا رطب ولا یابس الا فی کتاب مبین ودردنجی یه
بسم الله الرحمن الرحیم انا فتحنا لک فتحا مبینا لیغفر لک الله ما تقدم من ذنبک وما تاخر ویتم نعمته علیک
ویهدیک صراطا مستقیما بشنجی یه بسم الله الرحمن الرحیم اذا جاء نصر الله والفتح الى اخره یدنجی یه بسم الله الرحمن الرحیم
اذا السماء انشقت الى اخره التنجی یه بسم الله الرحمن الرحیم الم نشرح لک الى اخره آچ قرنیله ازیبار جمله سنی
باول اللوریکا حی شیشه ایله سکزنجی بیراغندن یدی بیراق الوریا بش بیراق اوله بکم رو کلر صو ایله جمله لر
واوزرینه آیة الکرسی وقل هو الله احد وقل اعوذ برب الفلق وقل اعوذ برب الناس جمله اوچر کره
اوزرینه اوقونه فتحی انی دلیله یلیله ایچ جمله باذن الله تعالى

زیدک عبد مأذونی اولان عمرو بعض کمسنه لرک اسبابلرینه اشترا ایدوب ثمنلرین ویرمیوب دارحرب
ویالحقه دیار آخره فرار ایلیجب حالی معلوم اولماسه داینلر زید نوبتنه عمرو بیع ایتدکلری
اسبابلرین ایستا ایدوب عمروک اسبابندن زیده فروخت ایدوردوب قیمتلرین الماغه
قادر اولورلرمی بیان بیورلوب مثاب اوله الجواب ~~دار الحربه لاحق اولدیغنه حکم اولنمدقچه~~ اولورلر

بو صورتده عمروک اسبابی دیوننه وفا اتمسه عمروکه اهل دکانه اهل قیلری دخی [illegible] داینلر
زیده ایلروکی اسبابندن بیع ایتدوردوب حقلرین الماغه قادر اولورلرمی بیان بیورلوب مثاب اوله
الجواب ~~[illegible] دکلدر [illegible] قادر اولورلر~~

بو صورتده زیدک عبد مأذوننک اسبابی وحالی وعبد مأذونلرینک اسبابی والترین
اولان مالرین دخی دیننه وفا ایلمسه عمروک عبد مأذونلرینه دخی داینلر زیده بیع ایتدوردوب
حقلرین المغه قادر اولورلرمی بیان مثاب اوله الجواب اولورلر

کتبه الفقیر حامد
عفی عنه

ترقی الی فوقها

تراب باب آسمان مانند وعبارت سمند ارجمند معروض بندهٔ نیازمند اولدرکه حالا ولایت

فلانده یومی قرق اقچه ایله فلان قاضیسی اولان مولانا شمس الدین داعیلری نا شر علوم دینیه ایله

موصوف و شعار فتوی تبیینیه ایله معروف متشرع و متصلب الدین صالح و متدین امین دیندار

مستقیم مصلحت گذار اولوب اجرای احکام الهی وانفاذ شرع حضرت رسالت پناهی ودعایت

ناموس شهنشاهیده کمال مرتبهده مجد و ساعی اولان داعیلری ایدوکی اولدرغنه بناء قضای

فلانده اولان عامهٔ رعایا آسوده حال وکافهٔ برایا مرفه البال اولوب هر وجهله الطاف علیه یه

ضروانیه لایق وهر وجهله اعطاف جلیله دشاهانه یه مستحق اولوب قضاسی کوره فی یومی الثمنی

قچه یه تحمل اولمغین مولانا مشار الیه یکرمی اقچه ترقی اولنمق رجاسنه حسب الحال سن کرده مثال

358 بالتوقع والابتهال عرض اولنوب باقی فرمان عتبهٔ مرام بخشکدر

فضایل

عالیجناب معالی مآب سعادت انتساب سعادت اکتساب الذی عجز عن احصاء

ذاته وصاف الاوصاف وسجاه الالقاب اعنی ادام الله المتناب صیام دولته بادتام والدوام

بعد الدعاء المستجاب والثناء المستطاب معروض داعی بی ارتیاب اولدرکه برمقتضای انی غفار

لمن تاب اول جناب مکارم مآبدن متضرع درکه دفتر سیاه دتره رقم صفح وجرائم جرائمه قلم عفو چکیب

التبو ما ملو ورقه دعاوتا قل نغمهٔ شنا فخر المستقدین مولانا فلان طاب حلیتا هلیه

منتصب وجاه بانی ترتیب صورت تعظمدر ماثولدرکه عند الوصول حیز قبولده واقع اولوب

عین عنایتله ملحوظ وفرط رعایتله محظوظ اولان دعاکویلر سلکنده انتظام بیوریله

چون جناب فضائل مآبک آفتاب لطفی عالم تابدر زیاده اطناب تصدیع وموجب نعابدر

بجناب مرکز الفضائل مدار الفواضل مصباح لطایف مفتاح معارف صاحب التلخیص

والتلویح جامع الایضاح والتوضیح کشاف مشکلات علوم فنون تنفیح هل یستوی الذین

یعلمون والذین لا یعلمون تحت تحیات کم لفظلی نظری معنایه خلوص نیته بالمطابقه دال

تاریخ جلوس ... ...

بحلیه السنین بعد الثلث ماهم
۹۸۱
بعون ... الله
بجوهره
ویقی الیه ... ۹۸۵

کار اب ... حیوان
الیعود العتبان ... تاله
استبداد ... این

تاریخ التاریخ الملطان ... بالنمان مانی
الواقعه ... ۹۶۶

محاربهٔ سلطان سلیم باشیخ شاه اسماعیل ... چالدران
۹۱۹

فتح ولایت عرب باسم غوری وشاه ... سلطان سلیم
۹۲۲

محاربهٔ سلطان بایزید باسلطان سلیم خان
۹۲۶

فتح قلعهٔ جربه
۹۶۷

فتح بغداد
۹۴۱

فتح قلعهٔ سکدوار
۹۷۴

فتح قلعهٔ رودس
۹۲۹

فتح تبریز
۹۷۸

دال اوله بالتعفی والالتزام وطرف تسلیمات وافیاکم مدلول دلپذیرینی فحوای خلوص
طویت وصفای عقیدت تمام مشترک قیلندن اولانه عرض عام اتحاف واهدی قلنمدن
نفکر انهاء رای هدایتانجام و غنایت فرجام اولدرکه شروح صفوه آشنیا نهار
مقوله امکان داخل قسم امتناع اولمامشدن وجوهی مهیتی بین الانام قول شارح
ایله شرح قصد متحیر او تمام مجح بعینیته ایله قیاس منقبن افهام واول بابده اهتمام
آلام اولدیسه شروع در عرض مقصد نرسید هزار بار ذکر دت بهشت ناکرده
لاجرم مقدمات اطناب طی اولنوب طریق اقتصار شروع اولندی بعدما ملحوظ هدتنه دعوات
وموصل تحفه تحیات مالک سنن ارباب یقین سالک ارباب سنن سید المرسلین مولانا
نور الدین خلیفه داعیکز کر درجه طفولیتدن بو حالته کلنجه تکمیل فضایل نفس وتحصیل
فوایدر رسما ایدوب اصلاح ظاهری ایله آراسته و تهذیب اخلاق باطنیه ایله پیراسته
حفظ مسایل شرعیه وضبط مشاکل فنون یقینیه ده قلم هدایت و قدم بین الاقران مشار
الیه بالبنان اولنلردن در حالیا سوق الهی اول طرفه سوق ایدوب حضرت شریفه انتساب
ایچون خدمت مخصوصه کورزده اولمق تمام مراد لریدر باقی

در درعوات صافی محبت فشان و غرر تسلیمات وافیات مودت نشان که محض صفای صافی
وعین وفای حدا فرین منبعث اولور قوافل تعظیم درواحل تکریم ایله تحف و ارسال قلنمدن فقرا
نفکر انها اولنان اولدرکه حامل رقعه دعا و ناقل صحیفه ثنا فرزند مثلا فلان که بو جانبه
احقی اختصاص مخصوص اتی انتساب منسوب دعا کوی فقیرز در ایرکسز کونه متعلق کوردر
امرجی حضور شریفه ملاقی اولرقد شمول نظر اعتنا یتکزه اولوب جمیع مصلحتین کوروب
آسوده حال اولمه سبب کلی مراد منزدر بو خصوصده ظهور بلاده انار لطفکز ونتایجی
بو جانبه عاید ایرکنه اشتباه اولنمیه او خصوص بر وجه معلوممزدر افندی
حضرتلرینه اکا کوره اعلام ایدیه ب اهتمام کلی اولنمیه احسانکزدن مرجودر باقی نه
دیمک لازم در عماطعلم محیط اولمیه والسلام والاکرام

مخمر حضرت قاضی الحاجات محض خلوص عقیدت ایله بر موجب انما الاعمال بالنیات
اختیار اولنان دعای دعوات که مضمون میمون و مفهوم همایونی شواهد صدق اختصاص
وحسن اخلاصه اثبات اولوب صحیفه شکر تزکیه اخلاصا لحمد ذلک ناشی اثرکه ملاء اعلاء
مکرمیند ملایکه مقربین تزکی اولنمله تزکی وصکوک الوابع ارادته قبولی بر مقتضای
اجیب دعوة الداع اذا دعان ممضی اولوب اجابته وصولی بلا بینه یقین و قبولنک حصولی
بغیر حجه متعینا اولا اتحاف واهدی قلنمقد نفکر انهاء رای عالم آرا اولدرکه سابقا امتزاج
آب و هوا دن مزاج نازک علاجه انحراف واقع اولدوغی استماع اولنمش ایدی حالیا شفاخانه
غیبدن وددواخانه لاریبدن شراب صافی ایله صحته استبدال اشعر یلوب کمال ابتهاج
اولوب دل الحکم بی غیبه شکر فراوان تقدیم قلندی غرض عرض اخلاص اختصاص مصدر
بو قدرله اولندی همیشه سلامت و صحت محصول جمیع آمنین ملازم خدمت آنه حضرت ایاکه
بحرمت العباد

صحایف دعوات اجابت بیّنات و لطایف ثنای مدح رجات که هر جمله سی اد ایکی
شهبنا فلاکه در جمعنفس قبوله سحاب و قرین ما تدسیع المثالی اولوب بالصدق
والصفا اتحاف هدایا اولنمقد نفکر انهاء محب دعاکوی اخلاص قرین نجاب
رفیع قدر دولت همنشین اولورکه الحاله هذه استماع اولندیکه افق دولتده
بر کوکب برج سعادت فرخنده فال طالع و صدف عزتدن بر درّ یتیمی مثال
لامع اولوب فیاض جنابندن بر نهال تازه شاخ کلکه بر غنچه پاکیزه یعنی بر
فرزند ارجمند و بر دلاله دستار بلند وجوده کلمکه شرف وقوعی ایجاب سرور
بی نهایه واقتضای حصول بی غایه ایلمشدر حق جل جلاله و عم نواله قدوم شریفلرینی مبارکه
و میمون قلوب عمرنی [illegible] وجوه لطیفیلی الآمدده مصون قیله آمین یارب العالمین

رجل استوجر على حفظ خان فسرق من الخان شي قال الفقيه ابو جعفر يضمن والفقيه ابو بكر البلخي لا يضمن الحارس لان الحارس يحرس الابواب اما الاموال محفوظة بالبيت وهي في يد ملاكها وغيرهما من المشايخ قال في حارس السوق اذا كان يحرس الحوانيت فنقب حانوت وسرق منه شيء يضمن الحارس لانه بمنزلة الاجير المشترك والصحيح ما قال الفقيه ابو جعفر
قاضي خان

من لبس التوب ولم يجد في بدنه من الكم بطلت صلوته عند البعض وعند بعضها يجوز مع الكراهية وقال لا يجوز لا يجد الا خرج اليدين من الكمام من يخرج يديه في الصلوة فقد يؤدي من السلام يعنى نقل في الكافي

ذكر شمس الائمة السرخسي رحمه الله في كتاب ادب القاضي يجوز الكذب في ثلثة مواضع في الصلح بين الناس وفي الحرب ومع امرأته احترازا عن الوحشة والفتنة نقل من التتاوي

يوم في الصلوة استحب يصلى الصلوة ... فانه اي الطهر ... بحال ... بالصلوة

بقراءة ان في هذه الاشياء

بعد القول: يقولوا انا بريئ
وبعد القسم: والعصرات الانسان
وبعد النداء: يا لوط انا رسل ربك
وما في ابتداء الخبر: والله يعلم انك لرسوله
وبعد الامر: دق انك
وبعد الامر
وبعد الدعاء: ربنا انك جامع الناس
وبعد ثم: ثم ان علينا بيانه
وبعد النهي: لا يحزنك انه
وبعد الاشتراء: ان الذين امنوا
وبعد كلا: كلا انها

وواحد منها بعد واو الحال مثل جاءني زيد وان غلامه حاضر

علم ورد قال ... الاب ... يقتضي ... الحكم ...

الصمت عن الباطل صوم ۶ والسكوت عن اللغو صلوة ۶ والكف عن الشر صدقة ۶ وحفظ اللسان [illegible]

اندن نه چكلنجه اكلم صبر [illegible]

بر دكلو [illegible] اولادي [illegible]

فتنه نه چكلنجه [illegible]

اولمز كه بايغ سوادي كما تنا ۶

روي دوران ده نه كوكلك خالدي

مرد اولمز كه حق يا اجل [illegible]

كوز [illegible] جهانده خالدي

انا سيزم كه عالم اولم [illegible]

الكه عالم اولور اوقي بلكل يقيني

[illegible] ايتد كيمي بولور ايم وبيكه

[illegible] [illegible] يقيني

عالملري نفضيله دكلدر جاهلي

۶ جاهلي كلامي فضيلت جاهلي

جاهل اولدوغ بير وبالغ اولور

۶ جهل كتم جهلي بني علم

دوست اولديغم [illegible] كوردوكي دير

۶ اول دكل كيم [illegible] دير

۶ يم ناكه كوكلنه خوشنن كلمه

صوردوم نكته [illegible] دير

قالدرمغه شاء حيوانه معرفت قالدرر ۶ علم [illegible]

[illegible] الكم ويرم عاردر ۶ سوء خلق كلامي [illegible]

[illegible] عاردر ۶

۶ جاهل [illegible] كورديكي [illegible] اولور

حجة نكاعزت اتنه بر قوله ۶

خوار اولمز قوتنم اول تنتق قوله

۶ صاغردن دونررسلم اندن صوله

۶ سبلبنة قدرله نه [illegible] صوله

۶ ملك تحمل دارد ده دوشركه دور

بلكم بونه اسوراوقات [illegible]

نه قدر قانع اراده كتمه كشي

نه كوزه اولوز [illegible] اوقات [illegible]

خور كوره دشمنو [illegible] اكر كلمي

۶ بولكرادور ده [illegible] اچر كلمي

حالنه باقمه ماه لبذه [illegible]

[illegible] طوتب در كلمي

[illegible] كندودرزقه در بودكه

اجه طوزقاني [illegible] كونه قاليم

[illegible] قالور [illegible]

[illegible] باغي كم باصي [illegible]

۶ عاذرا بيلر اولر عالم شانه اولمز

عيوبي كندوده [illegible]

۶ صورت اعلام له [illegible] [illegible] اولمز

۶ [illegible] اولمز

۶ بلمه طورز اكر كونه دورد كم دون

قراري بيو دور ده نم بوكردون

۶ النه‌ني انقلاب دورده حكم

حكم خوندر اكر دانا دكم دون

۶ نه كتور دكر جهانه كله دكله

۶ انه باد ايتده وارنه شكر ايتد

۶ ايم دم دييم دارنه بادكي

ايم دكر ايسه جوارنه شكر ايتد

۶ كونت اولمز ناخوشي كوردم

نه ويردرسه انه خوشي كوردم

۶ حال مستغنا بلور بونه

باعي خود كردي انه خوشي كوردم

زماني مختانه آدمي ۶ كتوررر [illegible]

كلامك [illegible] ۶ سوزي [illegible] سوز [illegible] ۶

قال عليه السلام ان الله تعالى انزل من الجنة انهارا من الجنة سيحون وجيحون ودجلة والفرات والنيل من عين واحدة استودعها الله تعالى الجبال وجعل فيها منافع للناس في جميع ما يحتاجون من الكرسي

عن عبد الله بن علي رضي الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خير ما يخلف الرجل بعده ثلاث علم ينتفع به [illegible] وولد صالح يدعو له وصدقة تجري يبلغه اجرها وعن انس بن مالك رضي الله عنه عن النبي عليه السلام سبعة تجري للعبد اجرهن من علم علما او اجرى نهرا او حفر بئرا او غرس نخلا او بنى مسجدا او ورث مصحفا او ترك ولدا صالحا يستغفر له بعد موته الى يوم القيامة من روضة العلماء

قال النبي صلى الله عليه وسلم لا حول ولا قوة الا بالله كنز من كنوز الجنة الحول قيل الحيلة وقيل الحركة يعني لا حركة ولا استطاعة الا بتوفيق الله وقيل لا دفع للمكروهات ولا اعطاء للعطيات الا بتوفيق الله ودفعه واعطائه وانما قال كنز من كنوز الجنة لان الكنز المال الذي يحفظه الرجل لوقت يحتاج اليه وقول هذه الكلمة خير الكنوز لانها يحصل الجنة لقائلها ولا شك ان الجنة خير الكنوز [illegible]

قالت عائشة رضي الله عنها كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستحب الجوامع من الدعاء ويدع ما سوى ذلك والمراد بالجوامع ما كان لفظه قليلا ومعناه يجمع خير الدنيا والآخرة نحو ان يقول ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار من شرح المصابيح

هذا الحديث ابو ذر رضي الله عنه [illegible]

[illegible] الكذب [illegible] في ثلاثة مواضع [illegible] الناس [illegible] امرأته [illegible] من الفتاوى

عن علي رضي الله عنه عن النبي عليه السلام [illegible] كتاب [illegible] اذا لم يعمل العالم بعلمه فهو والابليس سواء والغني الذي لا يتصدق من ماله فهو والاعمى سواء والفقير الذي يتواضع الغني لغناه فهو والكلب سواء والتاجر الذي يخون في السوق [illegible] والامير الذي لا يعدل في رعيته فهو وفرعون سواء [illegible]

واختلف العلماء في المفتيين والائمة والمعلمين والقضاة هل لهم حق في بيت مال الخراج قال بعضهم لا حق لهم فيه وقال الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل واصحابه لهم حظ في بيت المال الخراج لانهم يعملون في امر الدين فكانوا كالغزاة وقال الشيخ الامام رحمه الله في يومنا يجوز للمؤذنين والائمة والمتعلمين لانهم منعوا حقهم من بيت المال واختلفوا في سهم ذوي القربى وهم اقربا النبي عليه السلام كان ثابتا لهم في زمن النبي عليه السلام سقط بعد وفاته عندنا قال بعضهم سقط ذلك في حق اغنياء ذوي القربى وبقي في حق فقرائهم وقال الكرخي وعامة العلماء سقط في حق الفقراء منهم والاغنياء وقال الشافعي سهم ذوي القربى باق لهم جميعا للذكر مثل حظ الانثيين [illegible]

واذا جاءت النفوس صارت الارواح
الاجسام ارواحا واذا جاءت النفوس صارت اجساما

قال النبي عم من عانق حاجًّا او غازيا فقد عانق
الف نبي صدق رسول الله اخلص الخالصة

روى عن ابي بريدة رضي الله عنه
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كفى بالمرء كذبا ان
يحدث بكل ما سمع صدق رسول الله وصدق حبيب الله

قال يحيى بن معاذ الرازي لعلماء الدنيا
يا اصحاب العلم قصوركم قيصرية وبيوتكم كسروية و
ابوابكم طاهرية واخفافكم جالوتية ومراكبكم
قارونية واوانيكم فرعونية ومأتمكم جاهلية
ومذاهبكم شيطانية فاين المحمدية

قال عم من اصابه هم او غم او بلاء فليكتب
بالقرطاس بسم الله الرحمن الرحيم من العبد
الذليل الى المولى الجليل اني مسني الضر وانت
ارحم الراحمين اللهم بحق محمد صلعم وعلى اله
اكشف عني همي وفرج عني غمي ثم يلقي القرطاس
في الماء فان الله يكشف همه

لكونهم سحاب بمطر العلم والحكمة والحجج
والشمع ...
قال الامام ...

روى عن ابي بكر الصديق رضي الله عنه

قال رسول الله عم المؤمن حافظ الحدود دائم الفكر طالب العلم كامل العقل
طيب اللسان حسن الخلق قليل الضحك كثير البكاء قليل الاكل تارك الشهوات
مخالف الشيطان موافق الرحمن زاهد الدنيا راغب في الآخرة ابله في امور الدنيا
كيّس في امور الآخرة مشغول بعيب نفسه مشتغل عن عيب غيره القرآن
حديثه والصالحون جليسه والله انيسه مطمئن بوعد الله مستقيم بامر الله
يخاف يوم القيمة صدق رسول الله

ورد الشيخ شهاب الدين

الهي واله جميع الموجودات من المعقولات والمحسوسات يا رب النفوس والعقول
ومخترع ماهيات الاركان والاصول يا واجب الوجود ومقتضي الخير والجود
يا جاعل القلوب والارواح وفاعل الصور والاشباح يا نور الانوار
ومدبر كل دوّار انت الاوّل الذي لا اوّل قبلك وانت الآخر الذي
لا آخر بعدك الملئكة عاجزون عن ادراك جلالك والناس قاصرون
عن معرفة كمال ذاتك اللهم خلّصنا عن العلائق الدنية الجسمانية
وجنّبنا عن العوائق الردية الظلمانية ارسل الى ارواحنا شوارق
انوارك وافض على نفوسنا بوارق آثارك العقل قطرة من قطرات
بحور ملكوتك والنفس شعلة من شعلات جبروتك ذاتك ذات
فياضة تفيض منه جواهر روحانية لا متمكنة ولا متحيزة ولا متصلة
ولا منفصلة مبرّاة عن الاحياز والاين معرّاة عن الوصل
والبين فسبحان الذي لا تدركه الابصار ولا تمثله الافكار لك الحمد
والثنا ومنك المنع والعطا وبك الجود والبقا فسبحان الذي
بيده ملكوت كل شي واليه ترجعون

تم

قوله كان حسنا هذا عنده واما عندهما فالجهر في طريقه
ايضا جائز بل حسن ويؤيده ما نقله الزيلعي عن ابي جعفر
انه قال لا ينبغي ان يمنع العامة من ذلك لقلة رغبتهم
في الخيرات اخي چلبي باب العيدين

قال انس رض كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الصلوة خير موضوع
فاستكثر من ذلك او اقل وكان صلى الله عليه وسلم يصلي
النوافل المطلقة جماعة في بعض الاحيان قال عتبان بن مالك رض
قلت يا رسول الله ان السيول تحول بيني وبين مسجد قومي وانا
رجل ضرير البصر فاحب ان تاتيني فتصلي في بيتي فقال نعم فذهب
معي الى بيتي فقال اين تحب ان اصلي لك فاشرت له الى موضع
فصلى بنا ركعتين جماعة كما قال صلى الله عليه وسلم من استيقظ
من الليل وايقظ اهله فصليا جميعا ركعتين كتبا من الذاكرين الله
كثيرا والذاكرات كذا في كشف الغمة عن جميع الامة للامام شعراني

المحرر في هذه الصحيفة مقرر على وفق الشريعة
حرره الفقير احمد بن سليمان بن كمال
عفى عنهم الملك المتعال

الحمد لمن جعل عباده من المخلصين وورثة الانبياء والمرسلين والصلوة
على محمد المبعوث لاصلاح الضالين المضلين وآله واصحابه المجدين
لاجراء الشرع المتين المبين وبعد ايها الناس اعلموا ان الشيخ
الاعظم المقتدى الاكرم قطب العارفين وامام الموحدين محيي الدين بن علي
العربي الطائي الحاتمي الاندلسي مجتهد كامل ومرشد فاضل له مناقب
عجيبة وخوارق عادية وتلامذة كثيرة مقبولة عند العلماء والفضلاء
فمن انكر فقد اخطأ وان اصر في انكاره فقد ضل يجب على السلطان
تأديبه وعن هذا الاعتقاد تحويله اذ السلطان مأمور بالامر بالمعروف
والنهي عن المنكر وله مصنفات كثيرة منها فصوص حكمية وفتوحات مكية
بعض مسائلها معلوم اللفظ والمعنى وموافق للامر الالهي والشرع
النبوي وبعضها خفي عن ادراك اهل الظاهر دون اهل الكشف
والباطن فمن لم يطلع على المعنى المرام يجب عليه السكوت في هذا المقام
لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد
كل اولئك كان عند الله مسؤلا والله الهادي الى سبيل
الصواب